شرح رساله در هیئت و چند رساله دیگر

شماره ثبت: ۲۱۰۲۷

۲۴۴۹

شماره خطی: ۳۳۰

فیلم‌نگ ۱۵۶۸

شرح رساله در هیئت و چند رساله دیگر

شماره ثبت: ۲۱۰۲۷

۲۴۴۹

شماره خطی: ۳۳۰

فیلم شیت ۱۵۶۸

شرح رسالهٔ علم از خواجه نصیر طوسی علیه الرحمه
رسالهٔ اتحاد عاقل و معقول ملا صدرا
شرح فصوص فارابی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على ما اولينا من ملايح التوفيق ، وهدانا من مطارح مدارج
التحقيق ودلّنا من مسابح معابح سواء الطريق والصلوة على افضل
الاولين والآخرين واكمل النبيين والمرسلين محمد المصطفى وعترته
اما بعد — اجمعين اما بعد فان الله سبحانه وتعالى لما وفقني فيما مضى
من الايام والتقى زماني وسبداء الامام الهمام سيف الاسلام
المحققين هم — علامة الانام لسان الحكماء والمتكلمين جمال المحققين كمال الملة
والدين ابي جعفر احمد بن علي بن سعيد بن سعادة تلقاه الله
باكمل الوفادة وتولاه بافضل الزيادة وبلغه من منازل عليين
اعلى من مراتب المقربين استفادت منه جملة المباحث الشريفة
الالهية والمسالك اللطيفة القدسية الى ان اورد هذه المسئلة
مسئلة العلم على الاطلاق وذكر فيه ما يتعلق بالوفاق والخلاف
بين المتقدمين والمتاخرين من الحكماء والمتكلمين فانشعبت
يطلع صح — منها كما ترى تفاريع جليلة ومسائل نبيلة المتأمل فيها
المتفكر — على جواهر مكنونة ويصل المتشكل فيها الى لطايف مخزونة لا
يكشف عنها الحجاب عنها الا الافراد من اولي الالباب ولا يرفع
عنها الجلباب الا من ايد بروح الصواب وكان قدس الله روحه

ونور

ونور ضريحه قد اشار الى تلك التفاريع مجملة وعدّها اربعة
وعشرين مسئلة تجري في نسق الحساب مجرى الفهرست
من الكتاب معاقد عن كشف قناعها عوايق الحدثان حتى
درج الى دار الرحمن وعرج الى ساحة الرضوان فرفعتها معتمدا
في الوصول الى اغوارها والنزول على اسرارها واستبرادها على
وحيد في الزمان رباني البيان قطب ارباب البرهان والعرفان — ن
الناهض الى اعلى عليين السادح في مسارح المتالهين
الناطق عن مشكوة الحق المبين سلطان الحكماء والمتكلمين
الحق وم — نصير الملة والدين محمد الطوسي ايده الله بروح القدسيين
وبلغه اعلى مناصب العلويين فاسعفني في سؤالي بما يرفع
من مراتب الارادة واسعدني على مقالي باوسع مواهب السعادة
فاقمر ليلي بانوار انظاره الزاهرة واسفر نهاري بسواطع اسرار
افكاره الباهرة نعمة منه سمحها وتفضلا وتكرما من لدنه و
تطولا فجزاه الله من طوايف العلماء افضل الجزاء وعطاه الله
عن وظايف العلماء اجزل العطاء انه سميع الدعاء فعال لما يشاء
وهو المستعان وعليه التكلان ومن هاهنا ابتداء الامام
كمال الدين ايده الله في المقال وقال بسم الله الرحمن الرحيم
ايام — اعلم ادام الله هداك ايدك ان المتكلمين اطلقوا القول بان
العلم تابع للمعلوم واتفقوا على صحة هذا الحكم وربما ذهب
بعضهم الى ان ذلك ضروري وربما استنكر فريق منهم على

صحة هذه المقدمة باشياء من جملتها ان الاعتقاد لو كان
يتبعه المعتقد حتى يكون المعتقد على ما هو به يكون الاعتقاد
يقينا ولذلك لكانت الحقايق تابعة للاعتقاد فكان من اعتقد
ان شيئا سوادا وان لم يكن في نفس الامر سوادا ان يكون
سوادا وكلمن اعتقد حلوا او حامضا او غير ذلك من الصفات
وكان من اعتقد ان العالم قديم يكون قديما لاعتقاده و
يظنون في هذا ويبالغون ومعلوم ان الامر ليس على هذا فثبات
الاعتقاد الذي هو جنس العلم عندهم يتبع المعتقد ولا يصح ان
يكون بالعكس وهذه القضية لا يسلمها الاوايل على الاطلاق
ويقسمون العلم الى علم انفعالي والى علم فعلي ويدعون ان الانفعالي
تابع للمعلوم ومطابق له ويعنون بالانفعالي ما كان حاصلا بواسطة
الموجودات الخارجية ومستفادا من جهتها ويقولون ان
العلم الانفعالي متاخر في الرتبة او في الزمان عن تحقق الحقايق
وحصول الماهيات واكثر علومنا من هذا الجنس واما العلم الفعلي
فعندهم ان المعلوم تابع له ومتحقق الوجود بسببه وان الصورة
العلمية تحصل اولا وتحصل بسببها وجود الصورة الخارجية
ويمثلون ذلك بمن سبق ذهنه الى صورة متخيل لم يتقدم
له وجود وكان تصوره سببا لوجوده في الخارج وتحققه ويقولون
ان علم الباري سبحانه وتعالى فعلي وليس فيه انفعالي لانه لا
يستفيد العلم بالاشياء من وجودها والا لزم الدور اذ علمه

بها على

بها على هذا التقدير متاخر عن وجودها ووجودها متاخر
عن العلم بها وذلك محال ولا يصح ما يقوله مشايخ المعتزلة من
انها حقايق ثابتة في انفسها متميزة ويكون علمه بها على ما هي
عليها في انفسها فانه لا يعقل من ثبوتها الا وجودها وحصولها
في الاعيان فيرجع الى ما ابطلناه من ان علمه بها لا يصح ان يكون
مستفادا من وجودها ولا ينفعهم ما يتمحلون به من الفرق
بين الثبوت والوجود وانها ثابتة وليست بموجودة لانه
اذا عني بثبوتها في نفسها تحققها وتميزها في نفسها عن
اغيارها فهذا هو معنى وجودها في الاعيان ولا يصح ايضا
ممن نفى ان للمعدوم ذاتا ثابتة في نفسها وادعى مع ذلك
ان العلم تابع للمعلوم لان المعلوم على قول هذا الشخص ليس بشيء
يتبعه العلم لانه نفي محض وعدم صرف وانما يكون معلوما
على تقدير الوجود فيلزم ان لا يكون معلوما للباري الا بعد
الوجود وقبل الوجود فلا معلوم فلا علم وهذا مذهب من
لم يحك الا عن هشام بن الحكم وفيه ما علمت من الفساد
فهذه حجة من قسم العلم الى قسمين ويخرج على هذا التقسيم
الجواب عن احتجاج من قال لو كان المعتقد تابعا للاعتقاد
للزم انقلاب الحقايق والصفات وادى الى كثير من الجهالات
لانه يقول كلما كان العلم به مستفادا من الامور الخارجة كان العلم
به تابعا للمعلوم واذا كان العلم تابعا للمعلوم في مثل هذه الا شياء

لم يلزم في موضع آخر مثل ذلك ولا يجب على الاطلاق الجزم بان
العلم تابع للمعلوم وهذه المسئلة من المهمات ولا يتضح الامر
فيها الا بالبحث عن حقيقة العلم وما يتعلق بذلك فان الاختلاف
اذا لم يتحقق مورده مصدره اتسع الكلام فيه واكثر من غير فايدة
ولا حصول غرض والعلم قد اختلف في معناه النظار فمن قال انه
معلوم بالضروره ومنكشف الحقيقة فلا يحتاج الى حد صحيح
وبيان يكشفه ومنهم من طلب له حدا ورسما يحقق معناه
او يميزه عن غيره من المهمات الاكثرون اما الاولون فاحتجوا
بان احدنا يعلم كونه عالما ويميزه عن كونه ظانا ومتخيلا وشاكا ولا
شيء اظهر مما يجده الانسان من نفسه فكما لا يحتاج ان يميز
بالحد جوعه وعطشه والمه ولذته فكذلك العلم وايضا فلو
احتاج كل شيء الى حد لزم التسلسل والدور وهما باطلان
فثبت انه لا بد من الانتهاء الى امور غنية عن الحد ضروريه التصور
ولا شيء اظهر من المحسوسات والوجدانيات والعلم من باب
الوجدانيات فلا يحتاج لظهوره الى حد والجواب عن الحجة الاولى
ان تميزه بين كونه علما وغيره من احوال نفسه لا يدل على ان
حقيقة العلم لا يحتاج الى حد فان الذي يميز له انما هو بصفته
والمطلوب شرحه انما هو الامر الذي لاجله حصلت الصفة
وبينهما فرق ومثال ذلك ان الانسان يميز بين كون الجسم متحركا
وساكنا ولا يدل تميزه بين الصفتين على تميزه العرضين اللذين

مهما الحركة

بهما الحركة والسكون وتصور حقيقتهما بالكنه وكذلك اذا ميز
بين الحار والبارد والرطب واليابس والاسود والابيض وغير
ذلك من الصفات لم يلزم منه ان يعرف الحقايق التي لاجلها
اطلقت الصفات على الموصوفات والذي يوضح ما ذكرناه وحققه
ان الاتفاق يقع على الصفة التي هي كون العالم عالما ويتشاجر
النظار في اطلاقها ويختلفون بعد ذلك في فايدة وصف الذات
بها ولو كان العلم بحصول الصفة للذات والتميز بينها وبين
غيرها يكشف عن حقيقتها ويوضح معناها لكل احد لما وقع
الخلاف بعد الوفاق وهذا الجواب على راي من يجعل العلم معنى
يوجب الصفة ومن يجعل العلم نفس كون الذات عالمة لا ما
يوجب كونها عالمة فانه يقول ان تميزه بين كونه عالما وبين
كونه ظانا وغير ذلك من احواله لا يدل على تصور حقيقة العلم والظن
بكنههما وانما يدل على تصورها بالجملة ويجوز ان يكون بواسطة لازم
آخر وما يجري مجراه ويكون جوابه عن الامرين واحدا وهو ان التصور
على ضربين ناقص وتام فما كان بواسطة اللوازم فهو ناقص وما كان
بواسطة الذاتيات فهو تام ولا يمنع حصول التصور بالوجه
الاول طلب التصور على الوجه الثاني ويمنع حصول التصور على الوجه
الوجه الاول اذ الناقص يحتاج الى تام والتام مستغن عن متمم
فظهر الجواب واما الجواب عن الحجة الثانية فهو انا لا نم
انه لا اظهر من المحسوسات والوجدانيات في الحكم بحصولها

ووجودها وتميزها بلوازمها ولا تم انه لا اظهر منها فى معرفة حقايقها باجزايها الذاتية المقومة التى يكشف عن معانيها بل نقول المحسوسات والوجدانيات يشارك غيرها من الحقايق فى حاجتها الى كشف وايضاح وحد يعرفها ويميزها وليس تصورنا لها من وجه يصح معه الحكم عليها يمنع ان يجعل حقايقها فان التصديق بالشيء لا يتوقف على تصور معناه بمقوماته واجزايه الذاتية بل يكفى فى الحكم عليه ان يتصوره بواسطة لوازمه التى يخصه ويتوصل بعد ذلك الى معرفة حقيقته هذا اصل فى التصورات والتصديقات غير مختص بهذه المسئلة ينبغى ان يتامل لينتفع به فى امور كثيرة

ولما القايلون

وامّا القايلون بان حقيقة العلم غير متصورة بالضرورة فقد اختلفوا فى تفسيره فمنهم من فسره بانه اعتقاد الشيء على ما هو به مع اقتضايه سكون النفس ومنهم من فسره بانه هو ما اقتضى سكون النفس ومنهم من قال هو معرفة المعلوم على ما هو به ومنهم من قال هو ما به يتصف الذات بانها عالمة او بانه يصح من الذات احكام الاشياء واتقانها وهذه العبارات وما ضاهاها وان اختلفت فانها يقتضى ان العلم معنى يقوم بالذات العالمة فيوجب لها الوصف وينكشف به الاشياء ويظهر فهو الامر الذى به يقع الانكشاف وربما عبّر عنه بعضهم بالكشف اذ بالكشف يحصل الانكشاف كما يحصل بالتحريك

ثم القائلون بهذا مع اتفاقهم على هذا القول يختلفون

الحركة فى فروع يتعلق به مثل اختلافهم انه هل يجوز ان يكون علم واحد يتعلق بمعلومات كثيرة ام لا وهل يصح ان يكون من ذلك قديم حتى يكون علم البارى قديمًا وهل يجب حصول العلم الذى هو معنى لكل موصوف بانه عالم او لا يوصف بذلك الا من كانت له هذه الصفة على طريق الجواز وهذه الفروع واشباهها مما يقع الخلاف فيها بين متكلمى المعتزلة والاشعرية فلا نطول بذكرها وابناء هؤلاء قوم يفسرون العلم بانه حصول صورة المعلوم فى القوة العاقلة ويحدون الادراك الذى يتنا ول عندهم العلم وغيره بان يقولوا ادراك الشيء هو ان يكون حقيقة متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك ويجعلون العلم هيئة يحصل فى نفس العالم لها اضافة الى المعلوم ويستدلون على ما قالوه بان المدرك لا بد وان يحضر صورة المدرك ويوجد عنده وقد يدرك ما لا وجود له فى نفسه فيكون ادراكه ليس وجوده فى نفسه بل حضوره للقوى المدركة ووجوده لها ويعبرون عن هذا بالوجود الذهنى ويقولون ان الذى سماه الاولون بالعلم هو العقل الفعلى الذى يشبه بحصول المعقولات فى النفس وهى الصورة التى سموها علومًا وجماعة من الاولين وهم الاشعرية سموا هذه التصورات النفسانية بالكلام النفسانى فقد حصل الاتفاق بين الفريقين فى اثبات الامر

ام لا

هدها

لك

ت

الاول والثانى لكن بعضهم سمى الاول علما والثانى كلاهما نفسانيا
والفرق الاخر سموا الاول عقليا فعليا بسيطا والثانى علما تصوريا وربما
وجعلوا الكلام النفسانى فى الاحكام التصديقية النفسانية وقد ذهب
جماعة من المتكلمين الى ان العلم ليس معنى ينكشف به المعلومات
كما قاله الاولون ولا هو حصول صورة المعلومات فى الذهن كما
ذكره الاخرون انما هو شعور العالم بالمعلوم وهو اضافة للعالم
الى المعلوم وليس بموجب التعلق بالمعلوم ولا هيئة يقتضى الاضافة
وهذا اختيار ابى الحسين البصرى واصحابه ومن المتاخرين فخر
الدين الرازى الذى يقول هنا هو ان الذاهب الى ان العلم هو نفس
الاضافة لا يخ اما ان يقول مع هذه الاضافة التى يسميها بالشعور
بالصورة الذهنية وان كان لا يسمى تلك الصور علوما فيكون انما
خلافه فى المسمى بالعلم ما هو هل هو الصورة التى يلزمها الاضافة
او هو نفس الاضافة ويقول ان ههنا صور المعلومات تحصل فى
الاذهان وكل صورة من تلك الصور نسبة خاصة واضافة ثابتة
فيكون قد سلم مراد الحكماء ونازع فى اسم العلم وانه موضوع لنفس
النسبة او للصور التى يلزمها النسبة وذلك بحث لفظى لا يليق بالمتكلم
النزاع فيه ولذلك يقال لهؤلاء المتكلمين انه اما ان يثبت مع الاضافة
المعنى الذى يوجب الاضافة فيكون نزاعه فى عبارة كما تقدم واما
ان يذهب الى نفى المعنى الذى يقول به المتكلمون ولا يثبت الا
ذات العالم وذات المعلوم والنسبة بين العالم والمعلوم ولا

يثبت

الصور الذهنية التى يختارها
الاولون ولما لم يثبت
صح

العلم

يثبت شيئا آخر فيوضح فساد قوله ان ههنا النسبة لا يخ اما ان
يكون حاصلة موجودة او غير ثابت ولا حاصل فيحصل النسبة اليه
ولاجل هذه الدقيقة اثبت مشايخ المعتزلة للاشياء اعيانا ثابتة
فى العدم ليصح تعلق العلم بها وتميز بعضها عن بعض ولو انهم
يقولون بالوجود الذهنى لما ارتكبوا من ذلك ما شنع عليهم
فتحقق ان النسبة لا يكون الا المنتسبين ثابتين وان العدم
المحض والنفى الصرف لا يصح تميز ولا تعلق شيء به ونسبته اليه
وهذا اوضح لمن تامل وان كانت النسبة التى هى العلم عنده لا يكون
ثابتة حاصلة فقد استوى العلم واللاعلم لانه اذا لم يكن عالما بشيء
لم يكن النسبة اليه حاصلة واذا كان عالما لم يكن النسبة ثابتة
وما ادى الى ان يساوى كون العالم عالما وكونه لا عالما فهو محال
فيثبت ان ما قالوه من ان حقيقة العلم هى الاضافة فقط من غير
زيادة امر آخر قول فاسد **واعلم** ان المتكلمين من مشايخ
المعتزلة وان اثبتوا امرا زائدا يوجب هذه الاضافة فانهم لا
يتخلصون عن هذه الاشكال الا بالتزام ان المعدوم ذات ثابتة
فى عدمه ليصح العلم عندهم به وحصول النسبة اليه وانما الزمهم
ذلك لانهم لا يثبتون الصور الذهنية ويجعلون النسبة
اليها اذ لا بد فى ثبوت النسبة من ثبوت المنتسبين واذا لم يكن
ثبوت ذهنى للحقيقة لم يبق الا ثبوت عينى خارجى وذلك هو
القول بان المعدوم ذات ثابتة فى العدم وقد سبق من كلامنا

تعلق

فى المسايل السابقه ما يوضح فساد هذا المذهب فلا حاجة الى
اعادته **واذا انقرر** معنى العلم وما يفسره كل صاحب قول وما يلزم
عليه من الاسوله **فنقول** اما من قال بان العلم تابع للمعلوم
وكان يرى راى المشايخ فى المعدوم فكلامه واضح على اصله لان
المعلوم عنده متحقق ثابت متعلق به المعنى الذى هو العلم على ما
هو به فيكون العلم على المطابقة للمعلوم الثابت ويكون
المعلوم اصلا والعلم فرعا وتابعا ولكن قوله بالمعدوم باطل
على ما بيناه واما من لم يقل بالمعدوم وقال مع ذلك بان العلم تابع للمعلوم
فقد اخطاء بل كان ينبغى له ان يعكس ويجعل الاشياء كلها تابعة للعلم
المعدوم منها والموجود ويكون علمه تعالى هو المؤثر الموجب الذى
حمل ابا الحسن الاشعرى على ان يجعل الموجودات كلها واقعة بقدرة
الله تعالى وعلمه وارادته وقايل هذا القول مخطى من وجهين احدهما
انه لم يقل بالصور الذهنية فلا يكون عنده معلوم على الحقيقة
الا الموجود والآخر انه جعل العلم تابعا وهو فى الحقيقة متبوع لما
اشرنا اليه ويتفرع على هذا الاصل مسايل **الاولى** فى قسمة العلم
الى الاقسام التى ينبغى ان يكون له **الثانيه** فى ان العلم بان الشى سيوجد
هل هو نفس العلم بوجوده اذا وجد او هو علم آخر **الثالثة** فى ان
العلم بالمعدوم هل يقتضى ثبوته **الرابعه** الكلام فى العلم الحاصل بديهة
ما سبب حصوله **الخامسه** الكلام فى حصول العلم النظرى
وكيفية لزومه **السادسة** فى ان العلم بالمقدمتين هل يكفى فى حصول

يلزم عنه اللوازم كلها الا اجزاء الوجود وكان هذا هو الذى

العلم ام يتوقف على امر اخر **السابعة** فى ان العلم بالمقدمة الكلية هو
علم بالنتيجة بالقوة او بالفعل **الثامنة** فى ان الادراك الحسى امر
زايد على العلم او هو نفس العلم **التاسعة** فى ان الادراك ان كان زايدا
على العلم فهل يصح اثباته للبارى ام لا **العاشرة** فى ان الادراك ان لم يكن
زايدا على العلم فهل يصح للبارى ان يكون عالما بالجزئيات على
الوجه الذى نعلمها عليه ام لا يعلمها الا على الوجه الكلى **الحادى عشرة**
فى ان العلم هل يصح ان يكون مؤثرا كالقدرة ام لا **الثانية عشرة**
فى ان العلم وان لم يكن مؤثرا كالقدرة فهل يصح ان يكون مخصصا
كالارادة ام لا **الثالثة عشرة** فى ان العلم بحقيقة العلم هل يلزم منه
العلم بالمعلول لها ام لا **الرابعة عشرة** فى ان علمه تعالى هو ذاته ام لازم ذاته
وهل هو لازم واحد او لوازم كثيرة مترتبة او دفعة **الخامسة عشرة**
فى ان كونه تعالى حيا هل هو يرجع الى كونه عالما او هو وصف زايد على ذلك
السادسة عشرة فى ان كونه تعالى مريدا يرجع الى كونه عالما او هو امر زايد عليه **السابعة عشرة**
فى ان الكلام زايد على العلم او هو نفس العلم **الثامنة عشرة** فى ان البارى تعالى
يصح وصفه بانه متكلم ازلا ام لا **التاسعة عشرة** فى ان علم البارى
ان صح ان يكون مؤثرا فهل يكون علمه سبب وجود الممكنات كلها
ويتحقق الجبر اولا يلزم ذلك **العشرون** فى عنايته ولطفه ورحمته
الحادى والعشرون فى معنا حكمته وجوده **الثانية والعشرون** فى معنا ازليته
ووحدانيته **الرابع والعشرون** فى ان جميع صفاته حقيقية او كلها سلبية
او اضافية او ينقسم صفاته الى القسمين المذكورين فينبغى ان نتكلم فى

العلم

مخصصا

هل

لوازم

الثامن عشر فى معنى كلامه وارادته

هذه المسايل على سبيل الاختصار ليعرف صحة ما ذكرناه من
ان هذه المسايل يتفرع على هذا الاصل الذي قدمناه المسئلة الاولى
في قسمة العلم العلم عند المتكلمين من المعتزلة على ضربين ضروري
ومكتسب والضروري ينقسم الى بديهي وغيره فالبديهي عندهم
كالعلم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وان الكل اعظم
من جزئه واشباه ذلك مما يحصل عندهم للانسان من فعل الله
ابتداء وسمي عندهم بديهيا لان البديهة عند اهل اللغة اول
الشيء فلما كان هذا العلم يحصل للانسان اولا من غير اطلاع على
طريق يحصل منها سمي بديهيا وغير البديهي من الضروري العلم
بالمحسوسات والعلم بالمجربات والعلم بالمتواترات عند اكثرهم
ويدخل في العلم بالمحسوسات العلم بالوجدانيات التي يدركها بحلول
الحيوة كالعلم باللذة والالم والجوع والعطش وغير ذلك من الاحوال النفسانية
ويدخل في الضروريات العلم بقصد المخاطبين وتعلق الفعل بالفاعل
وحسن كثير من المحسنات وقبح كثير من المقبحات وجملة هذه العلوم
عندهم يسمى عقلا وبها يصح اكتساب العلوم النظرية اما المكتسب فعلى
ضربين استدلالي وغير استدلالي فالاستدلالي ما حصل عن النظر
ابتداء والمكتسب الذي ليس باستدلالي ما حصل عن تذكر النظر فانه
عندهم لا يسمى استدلاليا وسيأتي الكلام على ذلك في باب مفرد ان شاء
الله تعالى ومن هاهنا ابتدأ الشارح المفضال بغير الملة والدين وله

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

انا في كتاب في البلاغة منته الى غاية ليست تقارب بالوصف
فمنظومه كالدر جاد نظامه ومنثوره مثل الدراري في اللطف
دقيق المعاني في جزالة لفظه يحير في فهم الغموض الى الكشف
كفاية جاز الحقول بحسنها لمرض عينا او صليتها يشفي
الي من كبير ذي فضايل جمة عليم لما بيد الحكم وما يخفي
فاصبحت مشتاقا اليه مشاهدا بقلبي محياه وان غاب عن طرفي
رجا الطرف ايضا كالفؤاد لقاءه وان لا يوافي قبل ادراكه حتفي
رأيت من العنوان حين فتحته وقبلت تقبيلا يزيد على الف
ولما بدا لي ذكركم في مسامعي تعشقكم قلبي ولم يركم طرفي
فصادفت هذا البيت في شرح قصتي وايضاح ما عانيته
جملة هاتفي وردت رسالة شريفة ومقالة لطيفة مشحونة
بفوايد الفرايد مشتملة على صحايف اللطايف مسجعة
بعرايس النفايس مملوة من زواهر الجواهر من الجناب الكريم
السيد السندي العاملي العامل الفاضل المفضل المد
المحقق الجمالي الكمالي اللهيف محمد الطوسي فاقتبس من شرارد
نادرة نكت الزبور وآنس من جانب طوره اثر النور فوجدها ابكارا
حملت حرم كريمة وصادفها صدفا فتضمن درة يتيمة هي
اوراق مشتملة على مسايل في ضمنها مسايل ارسلها وسأل
عنها من كان افضل زمانه واحد اقرانه الذي نطق الحق على

ادام الله جلاله وجرى كالله الى الداعي الضعيف المحروم

لسانه و لوح الحقيقة عن بيانه ورايت المورد ادام افضاله
قد سالنی الكلام فيها وكشف القناع عن مطاويها واين انا من
المبارزة مع فرسان الكلام والمعارضة مع البدر التمام وكيف
يصل الاعرج الى قلة الجبل المنيع واني يدرك الطالع بناء الضليع
لكن نحرصي على طلب التوصل الروحاني اليه باجابة سواله وشعفني
بنيل التوسل الحقيقي لديه بايراد الجواب عن مقالة احرب
فامتثلت امره واشتغلت برسومه فان كان موافقا لما اراد
فقد ادركت طلبتي والا فليعذرني اذ قدمت معذرتي والله
المستعان وعليه التكلان ولاجل تصفح كلام صاحب الرسالة
فصلا فصلا وتقرير ما يتقرر عندي منه او يرد عليه مستعينا
بالله متوكلا عليه انه الموفق والمعين قال صاحب الرسالة
رضي الله عنه اعلم ادام الله هداك انك الى قوله ولا يصح ان يكون بالعكس
اقول لا يجب من امتناع كون المعتقد تابعا للاعتقاد
كون الاعتقاد تابعا للمعتقد فان من المحتمل ان يكون القسمان
باطلين والحق ان لا يكون واحد منهما تابعا للاخر وايضا لا يجب
من وجوب كون الاعتقاد تابعا للمعتقد كون العلم تابعا للمعلوم
وذلك لان كون الشيء تابعا لغيره ليس من الامور الذاتية للشيء
انما هو من الامور الاضافية العارضة له وبعد تحققه في نفسه
والاضافة ربما يعرض للجنس ولا يعرض لانواعه كالحمل على كثيرين

مثلا

مثلا ولا يتوقف للتمثيل في العلم والنحو فيتوقف العلم جنس للنحو وهو مضاف | ايضاه
لان العلم لا يتحقق الا مضافا الى معلوم وليس النحو كذلك وهذا و
ان كان موضع نظر وكلام الا ان الاشتغال بتحقيق المثال انحراف
عن طلب المقصود قال وهذه القضية لا يسلمها الاوايل
الى قوله في الخارج وتحققه اقول هذه القسمة ليست بمستوفاة
الاقسام المحتملة والصحيح ان يقال العلم اما انفعالي واما فعلي
واما ما ليس باحدهما وسياتي البحث عن القسم الثالث في موضع
اليق بذلك ان شاء الله تعالى قال ويقولون ان علم الباري
سبحانه وتعالى كله فعلي الى قوله وذلك صحيح اقول علم الباري
بذاته سبحانه وتعالى ليس على احد القسمين فاذن القول بان علم
الباري كله فعلي ليس بحق وايضا يمكن ان يكون وجود ما عدا الباري
تابعا للقدرة مستفادا من جهتها والعلم مطابق لذلك لا على
سبيل التبعية ولا على سبيل المتبوعية والدور انما يلزم من
القول بان وجود الاشياء مستفاد من العلم واما اذا قيل
بان وجودها مستفاد من القدرة وغيرها مما ليس بالعلم ثم
العلم تابع لوجودها او مطابق له على سبيل التبعية فلم يلزم
منه دور وهذا قول من انكر وجود العلم الفعلي والتمثيل
بالصورة المتخيلة السابقة الى الذهن لا يفيد وجود علم يكون
علة موجدة لشيء وكذا ما يتمثلون به من حصول التضريس عند
تصور الحموضة وذلك لان الموجد هناك اما العلة مع
الارادة واما الطبيعة لا العلم والاحتجاج بان علم الباري

نعلي وا لا لزم الدور ومبنى على انحصار العلم في القسمين و
على بطلان احد القسمين بالدور اللازم من انضمام نقيضه
الى القسم المطلوب اثباته وذلك مصادرة على المطلوب قال
ولا يصح ما يقوله مشايخ المعتزلة الى قوله فهذا معنى وجودها
في الاعيان اقول الاشتغال ببيان طريقة المعتزلة في هذا الموضع
خروج عن الشرط الذي رسمه ملتمس الكلام على هذه الرسالة فانه
شرط ان لا يكون الكلام على طريقة الجدليين الاولين قوله اذا
عنى بثبوتها في نفسها تحققها وتميزها عن اغيارها فهذا هو
معنى وجودها في الاعيان فيه نظر وذلك لانا نعلم ان الكرة المحيطة
باثني عشرة قاعدة مخمسات مثلا متحققة متميزة عن اغيارها
ونشك في كونها موجودة في الاعيان ولو حذف من قوله فهذا هو
معنى وجودها في الاعيان لفظة في الاعيان لكان الكلام مستقيما
قال ولا يصح ايضا مما نفى ان المعدوم ذوات ثابتة في انفسها
الى قوله وقبل الوجود ولا معلوم فلا علم اقول يجب ان يفسر
قولهم العلم تابع للمعلوم حتى يزول الاشتباه وذلك لان المعنى
لو كان هو كون العلم مستفادا من المعلوم في ذاته وفي حصول
ماهيته المقتضية لكونه مطابقا للمعلوم لكان الامر على ما
ذكره لكنهم لا يعنون به ذلك انما يعنون به كون العلم والمعلوم
متطابقين على وجه اذا تصورهما العقل حكم بان الاصل في هيئة
التطابق هو ما عليه المعلوم وكانه محكي عنه وما عليه العلم
فرع عليه وكانه حكاية عنه وعلى هذا الوجه يجوز تاخر المعلوم عن

العلم

العلم فانه لا امتناع في العقل من كون الحكاية متقدمة في الزمان
على المحكي عنه ولذلك يحكمون بكون العلم الازلي تابعا للمعلوم
الحادث واعلم ان التحقيق في ذلك ان المتبوع يجب ان يكون
له تقدم ما لا جنس التقدم بالشرف او بالوضع فانهما غير معقولين
ههنا بل التقدم اما بالذات او بالطبع او بالزمان وجميع
ذلك ينافي تاخر المتبوع عن التابع بالزمان لان العلة
الغائية متاخرة بالزمان مع كونه متقدمة بالذات او بالطبع
لانا نقول العلة الغائية بالحقيقة هي الماهية وهي موجودة
في ذهن الفاعل قبل وجود الفعل واما الوجود الذي يكون
مع وجود الفعل او بعده فهو ليس بعلة انما هو غاية فقط معلول
بالحقيقة ولو سميت الغاية علة لكان مجازا او يكون المراد بالحقيقة
ماهيتها لا غير ثم ان العلم الازلي والمعلوم السابقة على الصور
الموجودة في الاعيان التي يمثلون بها وان لم يكن علة موجدة
لتلك الصور فلا شك في انها شرائط محتاج اليها في حصول
الصور فلا بد ان يكون متقدمة والمتقدم لا يكون متاخرا
من الجهة التي هو بها متقدم فاذن العلم بالمتبوعية اولى من
الصور التي يمتنع ان يكون متبوعة قال وهذا مذهب لهم
يحكى الى قوله تابع للمعلوم اقول منشا غلطهم فيه انهم توهموا
ان ما يصدق على علم حيوان يصدق على كل علم قال وهذه
المسئلة من المهمات الى قوله فهذه المسئلة ينبغي ان يتامل
فيه ليقنع به في امور كثيرة اقول اما الحجة الاولى التي اوردها

لمن يدعي ان مهية العلم منكشفة غير محتاجة الى حد و رسم فلو
كانت مبنية على التميز المجرد لكان الجواب عنه بما اجاب به
كاف فانه جواب صحيح لكنهم لا يثبتون الحجة على التميز فقط بل يقولون
كما ذكر وهو ايضا ان احدنا يعلم كونه عالما بالبديهة واذا كان هنا
الحكم بديهيا فالتصورات التي يتاخر الحكم عنها اولى بكونها بديهية
ولا شك ان تصور نفس العلم من جملة تلك التصورات
لكن الجواب الذي ذكر جوابا عن هذه الحجة ايضا وذلك ان التصور
اذا احتمل النقصان والتمام والشدة والضعف امكن
ان يكون المحتاج اليه في الحكم البديهي المذكور تصورا ناقصا
ضعيفا وما يحتاج الى الحد والرسم فهو تمام ذلك التصور و
كما له على ان كثيرا من التصديقات البديهية يتفرع على
تصورات غير بديهية والذي ذكره في الجواب عن الحجة الثانية
يزيد ذلك وضوحا وبيانا وهو صحيح حسن قال واما القائلون
بان حقيقة العلم غير متصورة بالضرورة الى قوله كما يحصل
بالحركة المتحرك وبالسواد المسود اقول الحد الاول من الحدود
التي حكاها عنهم وهو اعتقاد الشيء على ما هو به مع اقتضاء
ذلك الاعتقاد وسكون النفس ليس بظاهر الدلالة على كون
العلم امرا يقع به الانكشاف وذلك لان نفس الانكشاف
يقتضي ايضا سكون النفس وليس كون العلم امرا يقع به الانكشاف
اولى من كونه نفس الانكشاف وكذلك الحد الثاني وهو قولهم ما يقتضي
سكون النفس وان المراد منه الاعتقاد الذي يقتضي سكون

النفس ويرد عليه ما ورد على الحد الاول والجهل المركب والتقليد
يشاركان العلم في كونهما اعتقادات مقارنة لسكون النفس
الا ان العلم يقتضيه بالذات والباقيات مقارنا به لا على
سبيل الوجوب وكذلك الحد الثالث وهو قولهم معرفة المعلوم
على ما هو فان المراد منه الاعتقاد على ما هو به فان المراد الاعتقاد
مع ان العلم والمعرفة والاعتقاد متساوية في الوضوح والخفاء
ليس بعضها احق بتعريف الباقيين من بعض وكان الحدين
الاخرين جزء الحد الاول والحد الرابع وهو قولهم ما به يتصف
الذات بانها عالمة بمنزلة قول القايل الحركة ما به الشيء متحرك كما
وهو مع كونه غير معنوي لا يدل ايضا الا على ما يجري مجرى الالات
لا على ما يقتضيه فان بالانكشاف يتصف الذات بكونها ذات
انكشاف واما الحد الخامس وهو قولهم بانه يصح من الذات احكام م
الاشياء وايقانها فمن جنس تعريف اللوازم بالملزومات (وايقانه ظا)
وذلك لان احكام الفعل واتقانه مستلزم لكون الفاعل
عالما عند المتكلمين ولذلك استدلوا بكون افعال الله تع
محكمة على كونه عالما فاذن ليس في هذه الحدود ما يدل ظاهرا على
كون العلم علة للانكشاف وباقي كلامه ظا الى قوله فلا نطول بذكرها
قال وبازاء هؤلاء قوم يفسرون العلم الى قوله ويعبرون عن هذا
بالوجود الذهني اقول هذا هو المشهور من مذهب الحكماء الا ان القول ل
بان العلم صورة مساوية للمعلوم عند العالم في مبدا الاول
مستشكل جدا وصاحب الرسالة لم يتعرض لذلك وذلك ان المبدأ

الاول للموجودات تعالى فكر اذا كان عالما بالاشياء لوجب
صور الاشياء معقولة عنده فلا يخ اما ان يكون تلك الصور
قائمة بانفسها او لا يكون بل يكون قائمة بغيرها ولا يخ ايضا
ان يكون قيامها بذات المبدا الاول او يكون بغيره فهذه ثلثة
تقديرات وعلى التقدير الاول يلزم القول بالمثل الافلاطونية
وقد قيل في ابطالها ما قيل وعلى الثاني يلزم ان يكون ذاته
تعالى محلا للكثرة من الامور الممكنة فان الصور القائمة بشيء
غير ذواتها لا يكون واجبة لذاتها وعلتها ان كانت ذاته تعالى
كان الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا لشيء واحد وهو محال عندهم
البراهين المذكورة في كتبهم وان كانت غير ذاته تعالى كانت
ذاته منفعلة عن الغير مستكملة بالغير وجميع ذلك محال وعلى
التقدير الثالث انتقض الحد المذكور وهو قولهم ادراك الشيء
هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها بانه يدرك
ولو جاز ذلك لجاز ان يكون زيد عالما بصور يقوم بذهن عمرو و
على التقدير الاول ينتقض الحد وعلى التقدير الثاني ميت ولاجل
هذا الشك العظيم نفى قوم من القدماء العلم من الله سبحانه
اصلا ونفى قوم آخر منهم علمه بما عدا ذاته قالوا وذلك لان صورة
ذاته حاصلة لنفسها فهي عالمة بذاتها واما غيرها من الصور
فلا يجوز ان يقارنها ولا يمكن العقل الا بمقارنة الصور وهذان
المذهبان مذكوران في كتب المذاهب والاراء منقولا عنهم
قال ويقولون ان الذي سماه الاولون بالعلم الى قوله وهو الاحكام م

التصديقية النفسانية اقول اما الاول من الامرين اللذين
ذكرهما فلا شك في وجوده لان الذات التي من شانها ان يعلم
او يدرك يجب ان يمتاز عنه التي ليس من شانها ذلك فلان ما به
الامتياز هو ذلك الامر وذلك الامر لا يجوز ان يكون زايدا على
الذات المقيدة بالقيد المذكور سواء كان زايدا على الذات
وحدها او لم يكن واما الامر الثاني فالمراد من الصورة صورة
مساوية لصورة المدرك التي هو هو في المهية وتغايرها
بالعدد ويدرك في ذات المدرك او في آلة ادراكه والحق انه ليس
من شرط كل ادراك ان يكون بصورة ذهنية وذلك لان
ذات العاقل انما يعقل بنفسه يعني صورتها التي بها هي هي
وايضا المدرك للصورة الذهنية انما يدركها بعين تلك الصورة
لا بصورة اخرى والا التسلسل ولزم مع ذلك ان يجتمع في المحل الواحد
صور متساوية في المهية مختلفة بالعدد فقط وذلك محال
فاذن لا يحتاج في الادراك الى صورة المدرك اما الاحتياج الى
صورة ذهنية فقد يكون حيث يكون المدرك غير حاضر
عند المدرك اي يكون بحيث لا يصل اليه الادراك اليه وذلك
انما يكون بسبب شيء من الموانع العايدة اما الى المدرك
نفسه او آلة الادراك واما الى المدرك او آلتها جميعا واعلم
ان القول بالامر الثاني اعني الصور لا يغني عن القول بالامر الاول ل
لان الذات التي لا يكون من شانها ان يدرك لا يمكن ان
يتصور بصورة اصلا واذا تقرر هذا فنقول كما ان الكاتب

يطلق على من يتمكن من الكتابة سواء كان مباشرا للكتابة او لم يكن وعلى من يباشرها حال المباشرة باعتبارين كذلك العلم يطلق على من يتمكن من ان يعلم سواء كان في حال استحضار المعلوم او لم يكن وعلى من يكون مستحضرا له حال الاستحضار باعتبارين فوقوع اسم العلم على الامر الاول يكون باعتبار الاول وعلى الامر الثاني بالاعتبار الثاني والعالم الذي يكون علمه ذاتيا فهو باعتبار الاول كانه بذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه عالما الى شيء غير ذاته والعلم بهذا الاعتبار شيء واحد واما بالاعتبار الثاني فهو محتاج الى اعتبار صورة المعلوم ومن حيث صورة المعلوم مغاير لذاته والعلم بذلك الاعتبار متكثر بتكثر المعلومات وادراك الاول تعالى بالاعتبارات الثاني واما لذاته فيكون نفس ذاته وانه لا يميز فيتحد هناك المدرك والمدرك و الادراك ولا يتعدد الاعتبارات التي يستعملها العقول واما لمعلوماته القريبة منه فيكون باعيان ذوات تلك المعلولات اذ لا يتصور هناك عدم حضور المعاني المذكورة اصلا ويتحد هناك المدركات والادراكات ولا يتعددان الا بالاعتبار و تغايرهما المدرك واما لمعلولاته البعيدة كالماديات و المعلومات التي من شانها امكان ان يوجد في وقت او يتعلق بموجود فيكون بارتسام صورها المعقولة في المعلولات القريبة التي هي المدركات لها اولا وبالذات وكذلك الى ان ينتهي الى ادراك المحسوسات بارتسامها في آلات مدركها وذلك لان الموجود

في الحاضر

في الحاضر حاضر والمدرك للحاضر مدرك لما لا يحضر معه فاذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر ويكون ذوات مرتسمة لجميع الصورة وهي التي يعبر عنها تارة بالكتاب المبين وتارة باللوح المحفوظ ويسميها الحكماء بالعقول الفعالة ولا يلزم على هذا التقدير شيء من المحالات المذكورة والمذاهب الشنيعة لكن يحتاج في بيان تمامه الى سعة من الكلام لا يحتمله هذا المختصر وفي هذا القدر كفاية لمن يساعده التوفيق واعلم ان تسمية العلم بالكلام مجازي وهو كتسمية المدلول بالدليل والمعبر عنه بالعبارة قال وذهب جماعة من المتكلمين الى ان العلم ليس معنى ينكشف به المعلومات الى قوله وهو في الحقيقة متنوع لما اشرنا اليه اقول لا شك في وجود هذه الاضافة بين العالم والمعلوم والكلام على من يجعلها نفس العلم هو ما قرره هذا الفاضل وقد تقرر من هذا البحث امور ثلثة ما به يكون الذات عالمة والصور الذهنية والاضافة والتحقيق يقتضي ان الصور الذهنية اما معلومة لذاته و اما ما يقوم مقامه والقائم مقامه ما لم يعقل مطابقته للمعلوم بالحقيقة لم يكن العلم علما وان عقل فقد ادرك ذات المعلوم التي هي احد المتضايفين عنهما مع ما يقوم مقامها وان الاضافة ليست مما يحتاج اليها في نفس العلم والادراك بل فيما يجده العاقل لازما للعلم والادراك بعد تعلقها وما يلزم الشيء

بعد تعلقه غير ذات الشيء ومقوماته والعلم بالحقيقة هو الامر الاول وحده لكنه لا يكون مضافا الى شيء من المعلومات واما اذا اضيف على المعلومات فيكون المراد اما الصور و الاضافات فليتحقق هذا واذا تقرر هذا فالاولى بنا ان نرجع الى ما نحن بصدده ونشير الى المسايل التي عدها صاحب المختصر ثم نورده مسئلة مسئلة ونذكر فيها ما ينبغي ان نذكرها بما يليق بذلك الموضع على سبيل الاجمال انشاء الله تعالى فالمسئلة الاولى في قسمة العلم الى الاقسام التي ينبغي ان يكون له اقول من العلم ما هو واجب الوجود بذاته وهو علم الاول بذاته الذي هو عين ذاته ومنه ما هو ممكن الوجود بذاته وهو جميع ما عداه وهو ينقسم الى ما هو جوهر وهو علم العقول بذواتها التي هي اعيان ذواتها والى ما هو عرض وهو العلم المكتسب واذا سمينا الصور الذهنية علوما فتلك الصور من حيث وجودها في الاذهان والعقول مساوية للمهيات المدركات ومن حيث هي هي فبعضها جواهر وبعضها اعراض لكن جواهرها ذهنية واعراضها اعراض ذهنية ومن حيث وجودها في الخارج فالجميع اعراض لانها موجودة في موضوع موجود في الخارج هو الذهن والعقل والموجود في موضوع هو العرض فهذه قسمة وايضا من العلم ما هو فعلي ومنه ما هو انفعالي ومنه ما ليس باحدهما واما الفعلي فكعلم الاول بما عدا ذاته وساير العلل بمعلولاتها واما الانفعالي فكعلم ما عدا الاول بما ليس من معلولاته لا يحصل الا بانفعال ما للعالم وبارتسام

صور

صور تحدث في ذواتها او آلاتها واما ما ليس بفعلي ولا انفعالي فكعلم الذوات العاقلة بانفسها وبالذات التي لا يغيب عنها ولا يكون تعقلها بارتسام صورة فيها واعلم ان وقوع العلم على الامور الثلثة المذكورة بالاشتراك وعلى افراد كل واحد من هذه الاقسام بالتشكيك لوجود الاولوية وغير الاولوية وغيرها والشدة والضعف وينبغي ان يعلم ان الواقع بالتشكيك كالبياض الواقع على بياض الثلج وبياض العاج لا يمكن ان يكون ذاتيا مقوما لما يقع عليه فان الذاتيات يحمل بالسواء والتواطؤ على ما هو ذاتي له فاذن لا شيء مما يكون من الواقع بالتشكيك على اشياء جنسا لها ولا فصلا ولا نوعا انما هو خاصة او عرض عام لتلك الاشياء ويكون كل واحد من تلك الاشياء نوعا مثلا بياض العاج نوع من اللون وبياض الثلج نوع والبياض خاصة اللون وعرض عام لهما وهكذا العلم ههنا عرض عام لما يطلق عليه اسم العلم لا انواع ولا يشملها جنس واحد فهكذا يجب ان يفهم وللعلم اقسام اخر باعتبارات غير المفهوم عنه المسئلة الثانية في ان العلم بان الشيء سيوجد هل هو نفس العلم بوجوده وقد مر ان العلم بالمعنى الذي هو الامر الاول لا يتكثر وانما يتكثر بالمعنى الذي يطلق على الصور والاضافات انفسها او بالمعنى المركب من الامر الاول ماخوذا مع الصور والاضافات انفسها و هذا البحث انما يقع على هذا التقدير فنقول مرجع القول بان الله عالم بالحوادث قبل حدوثها والقول بانه تعالى لا يتغير

في ذاته ولا صفاته يلزم ان يقول العلم بان الشيء سيوجد هو
نفس العلم بوجوده اذا وجد لئلا ينتقض احد قوليه والتحقيق
فيه ان معنى قولنا الشيء سيوجد هو ان الشيء ليس بموجود
الآن وانه يصير موجودًا في الزمان فالعلم به مشتمل على العلم
بعدم الشيء مقيدًا بالزمان الحاضر ووجوده مقيدًا بالزمان
المستقبل ان الله تعالى يخلقها على ما جرى العادة واما الاوايل
فيقولون ان الجوهر الانسان نوع قبول العلم بحسب الفطرة
والا لما امكن ان يصير عالما والشيء الذي له قوة قبول شيء آخر
لا يخرج بنفسه من القوة الى الفعل والا لكان خارجا في اول فطرته
ومع ذلك يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معًا فاذن السبب
الفاعل لحصول العلم الذي هي في الذات القابلة الانسانية ذات
آخر خارج عنها هي عالم بالفعل اما بذاتها او بغيرها وينتهي الى
ما هو عالم بالفعل بذاته وللعقول درجات مختلفة في البعد
عن الحصول والقرب وانما يشتد القبول ويتدرج من البعد
الى القرب من الحصول قليلا قليلا لاسباب مقربة يسمى
معدات وهي الاحساس بالحواس على اختلافها تارة بعد اخرى
والتمرن على ذلك حتى اذا تم الاستعداد افاضت الذات العالمة
بالفعل ويحصل التصورات الكلية عليها ثم التصديقات الاولية
وهي العلوم البديهية ولذلك قيل من فقد حسًا فقد فقد عقلا
ثم ينضاف التجارب الى تلك المعدات فيصير الاستعداد اتم
ووجود الشيء من غير ملاحظة قيد جزء من هذا المجموع ولا

شك

شك في ان مهية المجموع لا يكون مهية واحدة من افراده بعينه
وان العلم بالمعنى الذي يعتبر في تصور المعلومات اذا الاضافة فات
الى المعلومات يختلف بالمهية باختلاف المعلومات
بالمهية المسئلة الثالثة في ان العلم بالمعلوم هل يقتضي ثبوته ام
لا قد مر فيما ذكره صاحب المختصر ما فيه كفاية في هذا المعنى
ونقول ههنا كل ما يتعلق العلم به فقد امتاز عما لم يتعلق
العلم به ثم ذلك الامتياز لا يخ اما ان يكون قد حصل له من
جهة تعلق العلم فقط او لم يكن كذلك بل كان حاصلا له وان
لم يتعلق ذلك العلم به والاول لا يخ اما ان يكون حصول
ذلك عند العلم فقط او يكون مطلقا والاولى يقتضي ثبوته
في العلم فقط والباقيان يقتضيان ثبوته في العلم ذاته و
خارج للعلم معًا فان كل معلوم ثابت اما في ذات العالم فقط
او في خارج ذاته والاول هو المسمى بالوجود الذهني والثاني
بالذهني والخارجي والثبوت المطلق اعم من القسمين المسئلة
الرابعة في ان العلم الحاصل بديهة ما سبب حصوله المتكلمون
يقولون ويحصل العلوم التجربية والحدسية وغير ذلك
من العلوم التي هي مبادي العلوم النظرية المسئلة الخامسة
في حصول العلم النظري وكيفية لزومه الاشاعرة يقول ان الكل
الله تعالى يخلقه في ذات العالم على ما اجرى عادته والمعتزلة
يقولون ان النظر مولد للعلوم النظرية واما الاوايل فقالوا
كما ان الحس سبب معد لحصول العلم البديهية كذلك العلوم

البديهية اسباب معدة لحصول العلوم النظرية اما
في التصورات فباقتران الحدي او الرسمي واما في التصديقات
فباقتران القياسي او الاستقرائي والسبب الفاعل في الجميع
هو المبداء الاول والعقول الفعالة المجردة عن شوايب
القوة والامكان المسئلة السادسة في ان العلم بالمقدمتين هل يكفي
في حصول العلم الثالث ام يتوقف على امر آخر المقدمات
ما لم يتالف على وجه منتج لم يحصل العلم الثالث الا ترى ان
المعترض يستنتج من مقدمات يتسلمها من المجيب بالتاليف
منها يناقض بعض اوضاعه فلو كان العلم بها كافيا في حصول
العلم الثالث لكان المسلم لتلك المقدمات مطلقا يناقض
اوضاعه فاذن العلم بالمقدمتين لا يحتاج معه في حصول
العلم الثالث الى العلم بمقدمة اخرى ولكنه يحتاج الى امر
آخر هو التاليف بينهما المسئلة السابعة في ان العلم بالمقدمة الكلية
هو العلم بالنتيجة بالقوة او بالفعل ليس العلم بالمقدمة الكلية
علما بالنتيجة بالفعل لان النتيجة يشتمل على حد غير انه
يشتمل تلك المقدمة عليها بل ربما يكون قريبًا من العلم بها
بالقوة فان من علم ان كل واحد من زيد وعمرو ومن اشخاص
الانسان له قوة التعلم علم بالقوة او بنوع ما قريب من العلم بالفعل
ان كل واحد من زيد وعمرو كذلك اما بالفعل فلا فان من لا يعرف معًا
زيدًا اصلا لا يعرف مع علمه بهذه المقدمة المسئلة الثامنة
في ان الادراك الحسي امر زايد على العلم المدرك بالحس وهو

الجزئيات

الجزئيات الشخصية كهذا اللون وهذا الطعم لا غير اما
اللون والطعم المطلقين فالمدرك لهما العقل الذي يميزهما
من المشخصات المكتنفة بها والجزئيات الشخصية لا
يمكن ان يكون بالحدود والبراهين وما يشاكلها لانها لا
يتالفان من التصورات الكلية والمشخصات لا يمكن ان
يقتنص بالكليات فان الشخصيات معترضة للتغير والتشبث
بالعوارض الزمانية والمكانية ولا سبيل الى اقتناصها
الا باشارة حسية او ما يجري مجراها والكليات بعيدة عن
جميع ذلك والحد والمحدود والبرهان وما عليها البرهان
يجب ان يتطابقا او يتناسبا ثم ان الاصطلاح العامي والخاصي
هو قد وقعا على اطلاق اسم العلم على هذا الوصف من الادراك
ولهذا لا يوصف الحيوانات العجم بالعلم مع كونها مدركة بالحواس
فاذن الادراك الحسي والعلم متباينان المسئلة التاسعة بدرك
في ان الادراك ان كان زايدا على العلم فهل يصح اثباته للباري
ام لا الادراك كالجنس للادراك الحسي والادراك العلمي و
الادراك الحسي انما يحصل بالالات الجسمانية التي هو الحواس هو
والادراك العلمي انما يحصل للذات العاقلة من غير آلة ولذلك
لا يدرك الحس نفسه ولا آلته ولا احساسه فانه لا آلة
يتوسط بينه وبينها ويدرك الذات العاقلة نفسها
والاتها وتعقلاتها اما الباري تعالى فكل من يعتقد انه جسم او
مباشر للاجسام فقد يمكن له ان يصفها بالادراك الحسي

وكل من تنزهه عن ذلك فقد نزهه ايضا عن هذا الوصف
ولما كان السمع والبصر الطف الحواس واشدها مناسبة
للعقل عبر بهما عن العلم في كثير من المواضع كما في قوله عز وجل من
قايل وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا من اصحاب السعير
وفي قوله تعالى وهم لا يبصرون وفي غير ذلك من المواضع التي لا
يمكن ان تعد لاجل ذلك وصفوا الباري سبحانه بالسمع والبصر
دون الشام والذايق واللامس وعنوا بهما العلم بالمشمومات
والمذوقات وفرقوا بين السامع والسميع والمبصر وجميع ذلك
من المباحث اللطيفه واكثر المتكلمون يخصصون الادراك
بالحسي ويتنازعون في جواز وصف الباري تعالى به ثم في المراد
منه اذا وصفوه فيذهب بعضهم الى الاحساس وبعضهم الى العلم
بالمحسوسات المسئلة العاشرة في انه لم يكن زايدا على العلم فهل يصح
في الباري ان يكون عالما في الجزئيات على الوجه الذي يعلمها عليه اولا
يعلمها الا على وجه كلي اما الادراك والعلم فقد مر الكلام فيهما
واما علم الباري بالجزئيات ففيه خلاف بين المتكلمين والفلاسفه
وذلك ان المتكلمين قالوا ان الباري تعالى يعلم الحوادث اليومي
على الوجه يعلم احدنا انه موجود في هذا الوقت ولم يكن موجودا
قبله ويمكن ان يوجد بعده او لا يمكن ثم اذا انهم اوجبوا تغير
العلم بالمتغيرات حسب تغيرها التزم بعضهم جواز التغير في صفات
الله تعالى او في بعضها مثل القايلون بالاضافات فقط ان
تغير الاضافات في صفات الله تعالى جايز عند جميع العقلاء

كالخالقية والرازقية بالاضافة الى كل شخص وقال غيرهم
يجوز ان يكون ذاته محلا للحوادث كما جوز طايفة من الحكماء
كونها محلا قابلا لصور المعلومات غير المتغيره ومن
لم يجوز التغير في صفات الله تعالى عاند في هذا الموضع وانكر
التغير اصلا وقال العلم بما سيوجد هو العلم بما سيوجد
هو العلم بوجوده حين وجد الى امثال ذلك من التمسكات
الواهية واما الحكماء فالظاهريون من المنتسبين
اليهم قالوا انه تعالى عالم بالجزئيات على الوجه الكلي لا على
الوجه الجزئية المتغيره وكل موجود فهو في سلسلة الحاجة
الى الباري تعالى الذي هو مبداه وعلته الاولى وعندكم ان
العلم التام بالعلة التامة مستلزمة للعلم بمعلولها وان
اتم المعلوم فانتم بين ان تعترفوا العلم بالجزئيات
على الوجه الجزئية المتغيرة وبين ان تقروا بانثلام احدى
المقدمات المذكوره اذ من الممتنع ان يستثنى
من الاحكام الكلية العامة بعض جزئياتها الداخلة فيها كما
يستثنى في الاحكام النقلية بعضها لتعارض الادلة السمعية
فهذا هو مذهب المشهور واما التحقيق في هذا الموضع
كما قيل الى لطف قريحة ويتقدم لبيانه ما يحتاج اليه فيه
فنقول ان تكثر الاشياء اما ان يكون بحسب حقايقها
او يكون بحسب تعددها مع اشتراكها في حقيقة واحدة
والكثرة المتفقة الحقيقة اما ان يكون احادها

الوجه الجزئي فيلزم الاحتياج ولا يمكننا ان يكون
وهو الحكمانا بعلم م

جة تستند

التام م

علم الباري تعالى

العقلية ا ر

يحتاج نام

غير قارة اي لا تجتمع معا او يكون قارة يوجد معا والاول من هذين
القسمين لا يمكن ان يوجد الا مع زمان او في زمان فان العلة الاولى
للتغير على هذا الوجه في الوجود هي الموجود غير القار والذات الذي
ينصرم ويتجدد على الاتصال وهو الزمان ويتغير بحسبه ما هو
فيه او معه تغيرا على الوجه المذكور والثاني لا يمكن ان يوجد
الا في مكان فان العلة الاولى للتكثر على هذا الوجه في الوجود هي
الوجود الذي يقبل لذاته يمكن ان يشار اليه اشارة حسية
ويلزم التجزي باجزاء مختلفة الاوضاع بالمعنى المذكور وبالمعنى
الذي يكون لبعض الاجزاء الى البعض نسبة بان يكون في جهة
من الجهات منه وعلى بعد من الابعاد بغير ذلك الجهة والبعد
وكل موجود يكون شانه كذلك فهو مادي والطباع المعقولة
اذا تحصلت في اشخاص كثيره يكون الاسباب لتعيين اشخاصها
وتشخصها اما الزمان كما للحركات او المكان كما للاجسام
او كلاهما كما للاشخاص المتغيره المتكثرة الواقعة تحت نوع
من الانواع وما لا يكون زمانيا ولا مكانيا فلا يتعلق بهما ولا يتغير
العقل من اسناده الى احدهما كما اذا قيل الانسان من حيث طبيعة
الانسانية متى يوجد او اين يوجد او كون الخمسة نصف العشرة
في اي زمان او في اي بلدة يكون بل اذا تعين شخص منها كهذا الانسان
او هذه الخمسة والعشرة فقد يتعلق بهما بسبب تشخصهما
وكون الاشخاص المتفقة الحقيقة زمانيا او مكانيا لا يقتضي
كون المختلفة الحقايق غير زماني وغير مكاني فان كثيرا منها

يوجد ايضا متعلقا بالزمان والمكان كالاجرام العلوية باسرها
وكليات العناصر السفلية اذا تقرر هذا فلنعد الى المقصود
فنقول اذا كان المدرك امرا يتعلق بزمان او مكان انما يكون
هذه الادراكات منه باله جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة
او غيرهما فانه يدرك المتغيرات الحاضره في زمانه ويحكم بوجودها
ويفوته ما كان في زمان غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه بل يقول
انه كان او سيكون وليس الآن ويدرك المتكثرات التي يكون لها
ان يشير اليها ويحكم عليها بانها في اي جهة منه وعلى اي مسافة
ان بعد عنه اما المدرك الذي لا يكون كذلك ويكون ادراكه تاما
فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اي حادث يوجد في اي زمان
من الازمنه وكم يكون من المدة بينه وبين الحادث الذي يتقدم
او يتاخر عنه ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك بل يحكم المدرك
الاول بان الماضي ليس موجودا في الحال ويحكم هو ان كل موجود
في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان من الازمنه
التي قبله او بعده ويكون عالما بان كل شخص في اي جزء من
المكان والزمان يوجد واي نسبة يكون بينه وبين ما عداه
ما يقع في جميع جهاته ولم يكون الابعاد بينها جميعا على الوجه
المطابق للوجود ولا يحكم على شيء بانه موجود الآن او معدوم
او موجود هناك او معدوم او حاضر او غايب لانه ليس زماني
ولا مكاني بل نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة انما
يختص بالآن او بهذا المكان وذاك المكان او بالحضور والغيبة

اويان هذا الجسم قدامي او خلفي او تحتي من يقع وجوده في زمان
معين ومكان معين وعلمه بجميع الموجودات اتم العلوم و
اكملها وهذا هو المعنى بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي واليه
اشير بطي السموات التي جامع الامكنة والازمنة كلها كطي
السجل للكتب فان القاري للسجل يتعلق نظره بحرف حرف على
الولاء ويغيب عنه ما تقدم نظره اليه او تاخر عنه اما الذي بيده
السجل مطويا يكون نسبته الى جميع الحروف نسبة واحدة
ولا يفوته شيء منها وظاهر ان هذا النوع من الادراك لا يمكن
الا لمن يكون ذاته غير زماني وغير مكاني ويدرك لا بآلة من الآلات
ولا يتوسط شيء من الصور ولا يمكن ان يكون شيء من الاشيا
كليا كان او جزئيا على اي وجه كان وهو عالم به فلا يسقط من
ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس
الا في كتاب مبين او يوصف بهذه الصفات على اي وجه كان
اما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور فهو لا يصح الا لمن يدرك
ادراكا حسيا بآلة جسمانية في وقت معين ومكان معين وكما ان الباري
تعالى يقال انه عالم بالمذوقات والمشمومات والملموسات لا يقال
انه ذايق وشام ولامس لانه منزه عن ان يكون له حواس جسمانية
ولا ينسلم ذلك في تنزيهه بل يوكده هذا معنى نفي العلم بالجزئيات
الشخصية على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية عنه ولا
ينسلم ذلك في تنزيهه بل يوكده ولا يوجب ذلك تغيرا في ذاته
الوحدانية ولا في صفاته الذاتية التي يدركها العقول انما يوجب

التغير

التغير في معلوماتها ومعلولاته والاضافات التي بينه وبينها
فقط فهذا ما عندي من التحقيق في هذا الموضع المسئلة
الحادي عشر في ان العلم هل يصح ان يكون موثرا كالقدرة ام لا الايجاد
هو اصدار الشيء عن علته والعلم كما سبق بيانه هو حضوره
عنده واذا كان الشيء قاصدا وجوده عن شيء فقد حضر
عنده فيكون باعتبار الصدور مصدورا له وباعتبار الحضور
عنده معلوما له والجهة التي باعتبارها صدر وسمي بالقدرة
والتي باعتبارها حضر يسمى بالعلم والاعتباران عقليات
مضافات لشيء واحد الى شيء واحد من جهتين ولم يتكثر
المضافان بسببه والقول ان احدهما هل يصح ان يضاف اليه الى
الآخر من تلك الجهة التي هو عليها قول باطل وهو بمنزلة ان يقال
للاب اذا جلس مقابلا لابنه هل الاب من جهة الابوة هو المقابل
وتكثر العلم والقدرة فيما حصل في الموجودات الممكنة فقامت العقول
مبدأها الاول عليها ووصفه بالعلم والقدرة والتنزيهات
يقال سبحان ربك رب العزة عما يصفون وفرق بين القدرة
والايجاد والتاثير فان القدرة لا يعتمد كون المؤثر بحيث يصح
عنه التاثير والايجاد والتاثير يعم ذلك ويشمل كون الموجد والموثر
بحيث يجب عنه التاثير والايجاد والتاثير يعم ذلك ويشمل كون
الموجد والموثر بحيث يجب عنه الايجاد والتاثير واذا لحظ
الايجاد من غير اعتبار العلم والارادة فلا ولكان يوصف بالقدرة
فان الايجاد عندها يصح وعند اعتبار العلم والارادة يجب

المسئلة الثانية عشر في ان العلم وان لم يكن موثرا كالقدرة فهل
يصح ان يكون مخصصا كالارادة ام لا الارادة في الحيوان هو شوق
الى حصول المراد وداع يدعو الى تحصيله لما يتخيل او يعقل من
ملايمة ولما كان داب العقلاء ان يصفوا باريهم بما هو اشرف
طرفي النقيض وجبوا ان كل ما يوجد بارادة يكون اشرف مما يصدر
الفعل عنه من غير ارادته وصفوه بالارادة وهي اخص من العلم ومرتبة
عليه لان كل ما لا يعلم لا يمكن ان يراد وقد يعلم ما لا يراد والمتكلمون
ذهبوا الى اثباتها فمنهم من قال انها صفة زايدة على العلم قديمة
او محدثة بها يتخصص المراد من المعلوم ومنهم من قال انها علم خاص
بما في وجود المخلوقات من المصالح الراجعة اليهم وهو الداعي الى
الايجاد والحكماء زعموا انها العلم بنظام الكل على الوجه الاتم واذا
كان القدرة والعلم شيئا واحدا مقتضيا لوجود الممكنات
على النظام الكلي كانت القدرة والعلم والارادة شيئا واحدا في
ذاته مختلفا بالاعتبارات العقلية المذكورة المسئلة الثالثة
عشر في ان العلم بحقيقة العلة هل يلزم منه العلم بالمعلول
ام لا العلم التام بالعلة غير العلم بالعلة من حيث هي علة فقط
التي هي العلم بالذات من حيث لها اضافة ما الى معلولها والاضافة
لا يتحقق الا بعد العلم بالمتضايفين فاذن العلم من هذه الجهة
بالعلة يستلزم العلم بالمعلول من حيث انه ذات مضافة الى
علتها من جهة المعلولية واما العلم التام بالعلة بان يعلم
ذاتها وماهيتها ولوازمها وملزوماتها وعوارضها ومعروضاتها

وما لها

وما لها في نفسها وما لها بالقياس الى الغير فلا شك في ان
هذا العلم يستلزم العلم التام بالمعلول فان ماهية المعلول
من جملة لوازم العلة التامة وهيهنا علم ناقص بالعلة لا من
حيث هي علة بل من حيث كونها ماهية وحقيقة من غير ان يعرف
لوازمها وعوارضها وذلك لا يوجب علما بالمعلول لا تاما و
لا ناقصا المسئلة الرابعة عشر في ان علمه سبحانه وتعالى هو
ذاته او لازم ذاته وهل هو لازم واحد او لوازم كثيرة مترتبة
او دفعة لا احسب ان يحتاج من وقف على ما مضى مما اوردناه
الى هذا السؤال والجواب ان علمه تعالى بالوجه المحقق
هو ذاته وبالوجه المحمول على الصور والاضافات هو لوازم كثيرة
مترتبة كما عليه الوجود كله المسئلة الخامسة عشر في ان
كونه تعالى حيا هل يرجع الى كونه عالما او هو وصف زايد على ذلك
المستند في اثبات الحيوة هو الذي ذكرنا وهو ان العقلا قصدوا
وصفه تعالى بالطرف الاشرف من طرفي النقيض ولهذا وصفوه
بالعلم والقدرة ووجدوا كل ما لا حيوة له يمتنع الاتصاف
بهما وصفوه بالحيوة لا سيما وهو اشرف من الموت الذي
ضده ونعم ما قال من اهل بيت النبوة عليهم السلام هل
سمي عالما وقادرا الا لانه وهب العلم للعلما والقدرة للقادرين
وكل ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه مخلوق مثلكم
مردود اليكم والباري تعالى واهب الحيوة ومقدر الموت و
لعل النمل الصغار يتوهم ان لله تعالى زبانيتين كما لها فانها

يتصور ان عدمها نقصان لمن لا يكون له هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به فيما حسب والیه المفزع المسئلة السادسة عشر في ان كونه تعالى مريدا يرجع الى كونه عالما او هو امر زايد عليه كان الجواب عنه خارج من المسئلة الثانية عشر المسئلة السابعة عشر في ان الكلام زايد على العلم او هو نفس العلم الكلام في الاصل هو المولف من الحروف المسموعة الدال بالوضع على ما قصد دلالته عليه لتحصيل التعاليم من اشخاص النوع ووجوده لا يحصل الا بعد العلم بالمعنى وتقديره باحد اجزاء المولف في الذهن حتى يمكن ان يولف الكلام منها فبعض الناس كالمنطقيين يطلقون اسم الكلام على ذلك التقدير في الذهن وبعضهم يطلقون على ذلك العلم والمتكلمون يصفونه تعالى بالكلام لورود التنزيل بذلك اذ لولاه لما توهم العوام الوحي فمن قايل بانه هو العلم ومن قايل بانه زايد على العلم قديم غير مولف ولا مسموع ومن قايل انه زايد محدث او قديم مولف ليس بمسموع لكن يطابقه المسموع ومن قايل انه مولف مسموع والذين يقولون مع ذلك بانه قديم لا يتفكرون في معنى قولهم المسئلة الثامنة عشر في انه تعالى يصح وصفه بانه متكلم ازلا ام لا القايلون بقدم الكلام يحكمون بصحته ووقوعه والقايلون بحدوثه يحكمون بامتناعه والكتب الكلامية مشحونة بهذه المباحث وامثالها المسئلة التاسعة عشر في ان علم البارى ان صح ان يكون موثرا فهل يكون علمه سبب وجود الممكنات كلها وتحقق الجبر او لا يلزم

ذلك فقد مر الكلام في صحته موثرية العلم وامتناعه واما مسئلة الجبر وان طال الكلام فيه فليست تذلك التطويل وذلك ان الحيوان لا يشك انه قد يصدر منه افعال لا شعور له بها فضلا عن القدرة عليها والارادة لها وذلك كالنمو وهضم الغذاء وامثالها وقد يصدر منه افعال يشعر بها ولكن ليست بارادته كنومه ويقظته وتنفسه مطلقا الا من حيث وقوعها في زمان بعينها بالكره منه وزوالها عنه وقد يصدر عنه افعال يشعر بها ويصدر عنه بحسب قصده الى ذلك وصحة صدورها عن غيره وقصده اليها لانه ربما يصح صدور فعل عنه لا يقصده وربما يقصد امرا لا يصح صدوره عنه فصحة الصدور واللاصدور وهو المسمى بالقدرة وهي لا يكفي بالصدور الا بعد ان يرجح احد الجانبين على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذي يسمى بالارادة او بالداعي وعند القدرة والارادة يجب الصدور وعند فقد احدهما او كليهما يمتنع الصدور ولا يسمع كلام من يقول يصدر الفعل من القادر من غير ترجيح احد الطرفين متمسكا بامثلة جزئية فان الترجيح غير العلم بالترجيح وانما يحتاج الى وجود الترجيح لا الى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعل بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسوال السايل انه بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر على الترك قول من يقول الممكن بعد ان يوجد هل يمكن ان يكون معدوما

حال وجوده ومحال ان يكون قدرته انما يحصل له بقدرته والا لتسلسل واما الارادة فربما يحصل له بقدرته وارادته وسايط بعضها كالمروى في طلب اصلح الوجوه فانه بعد علمه بالوجوه يقصد الى فرض وقوع واحد واحد منها بفكره الذي يصدر عنه ايضا باختياره لينكشف الصلاح والفساد فيها فيحصل له الارادة بما يراه اصلح وهذه الارادة مكتسبة له لان اسباب كسبها وهي القدرة على الفكر وارادته والعلوم السابقة فبعضها يحصل ايضا بقدرة وارادة لكنها لا يتسلسل بل يقف عند اسباب لا يحصل بقدرته وارادته ولا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انها ليست بقدرة الفاعل ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل وهو قدرته وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومراده والحق ما قال بعضهم لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين الامرين واما في حق الله تعالى فانه اثبت له قدرة وارادة متباينتان لزم ما يلزم ههنا من غير امكان بعض لكن صدور افعاله تعالى عنه ليس موقوفا على كثرة وانما هي سبب وجود الكثرة فلا يتصور هناك اختيار ولا ايجاب المسئلة العشرون في معنى حكمته وجوده حكمته ايجاده الموجودات في عنايته ولطفه وهدايته وعنايته علمه بنظام الكل على ما هو عليه ونظام امور كل جزء نظاما تابعا لذلك النظام ودوام

فيه ولطفه تصرفه في جميع الذوات والصفات دائما تصرفات كلية وجزئية من غير شعور غيره بذلك وهدايته هبة الشعور لكل ذي شعور بما يليق به المسئلة الحادية والعشرون في معنى حكمته وجوده حكمته ايجاده الموجودات على احكم وجه واتقنه وسوق ما هو ناقص منها من مبداها الى كمالها سوقا ملايما لها وجوده فيضان الخير عنه من غير بخل ومنع وتعويق على كل من يقدر ان يقبل بقدر ما يقبله والقايلون بالصفات المختلفة اختلفوا في ان اى الصفات اقدم من غيرها فقال بعضهم القدرة اقدم لان المعلوم ما لم يصدر عنه لم يكن يتعلق العلم به وقال قوم الجود اقدم لان الصفات اذا كانت مغايرة للذات كانت صادرة عنه والاصدار هو الجود وكل هذه المباحث هوس المسئلة الثانية والعشرون في معنى قدرته وفاعليته قد اتضح ذلك تماما فان القدرة تقتضي صحة الصدور والفاعلية يقتضي وقوع الصدور وانما يتحقق الوقوع بانضمام الارادة الى القدرة المسئلة الثالثة والعشرون في معنى ازليته ووحدانيته ازليته اثبات السابقية له على غيره ونفي المسبوقية عنه ومن يعرض الزمان او الدهر او السرمد في بيان ازليته فقد ساوق معه غيره في الوجود ووحدانيته هو نفي ما عداه معه فان كل كثرة محتاجة الى احاد ما هي مبادئها والمبداء الاول الذي لا مبداء له محال ان يكون فيه كثرة بوجه من الوجوه والا لكان له مبداء فلم يكن هو مبداء وقد فرض

سبحانه وتعالى عما هنا خلف **المسئلة الرابعة والعشرون** في ان جميع صفاته حقيقته
اوكلها سلبيته اواضافيه اوينقسم الى قسمين المذكورين الصفة
امر يعقل لشيء ولا يمكن ان يوجدا لا فيه ولا يلزم ان يعقل امر لشيء
ولا يمكن ان يوجد يكون ذلك الامر موجودا في نفس الامر وان
لو يعقل يدل على ذلك قولهم في رسم المضاف انه الامر الذي يعقل
بالقياس الى غيره فلا يكون له وجود سوى معقوليته بالقياس
الى غيره وكلها ثابتة في العقل موقوفة على وجود الغير وعلى المقايسة
بينه وبين الغير واما الصفات الاضافية فهي لشيء آخر
وكانه يحتاج فيها الى شيء زايد على المقايسة المذكورة مثلا
الجبن يعقل عند اعتبار صحة القدرة والعلم له وليست
الاضافة الى غير يكون بازائه فهذه المقايسة بالعلم والقدرة
والاضافة فلكونه خالقا ورازقا فانهما يعقلان بالاضافة
الى مخلوق ومربوب يكون ما بازائه والسلوب ايضا اعتبارات
عقلية بالمقايسة الى اشياء لا وجود لها ولا يلزم من الاضافة
الاتصاف بالانواع الثلثة تركيب ولا كثرة واذا نقص
ما عداه عنه لو يثبت صفة لا حقيقة ولا اضافية ولا سلبيه
وذلك النقص هو التوحيد وما يكون في نفس الامر من غير
تعقل النقص هو الوحدة **قال** فينبغي ان يتكلم في هذه
المسايل الى آخره **اقول** الذي هو مهد في هذا الباب يستغني
عن ايراد هذه المسايل وانما اوردت هذه المسايل ونختم
الكلام ههنا والله ولي التوفيق والحمد لله حق حمده والصلوة

ولا يمكن ان يعقل الا معه وله وكان العرض شيء يوجد في موضوع

فالصفات الحقيقية هي التي يعقله العقول عند مقايسات غيره

هذه المسايل اصعب الكلام اهل البحث عنه

بنعمت عاقبت قرينه مقطوعه

على نبيه محمد واله اجمعين
تمت

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لواهب العلم والحكمة والصلاة على واسطة الوجود والرحمة وآله الائمة خزنة اسرار الشريعة والدين وحفظة انوار العلم واليقين **وبعد** فهذه آية عظيمة من آيات حكمة الله وعنايته ودرة يتيمة من جواهر بحر جوده من تحقيق مسئلة الاتحاد بين العاقل والمعقولات ومسئلة كون العقل الفعال كل الموجودات فهاتان مسئلتان شريفتان من غوامض علم الالهيات كانهما عينان باصرتان يبصر بقوتهما صور الاشياء او كوكبان نيران يستضيء بهما كل ما في الارض والسماء قد جرى ذكرهما على السنة بعض المتقدمين وخلت عن فهمهما اذهان كافة المتاخرين فتحدوا اسنان اللسان على من ذهب اليهما منهم بالتشنيع وجردوا اسلحة الطعن والرد عليهم متغافلين في التفريع متجاهرين بالتعسف والتحكم غير مستانسين لحديث يقال ولا تبيين لاحد منهم للعذر عنه مجالا حتى يكون لهم من الطعن فيه خلاصا ومن سهام المذمة مناصا بل زادوا في الانكار واصروا غاية الاصرار مع ان نسبة خطاء العظيم فيما غمض ادراكه عن اكثر اهل التعليم الى من لم يرد به في الصناعة العلمية نوع من الطيش والعجالة وعدول عن منهج الاستقامة والصبر والعدالة

والعجلة في الانسان من فعل الشيطان ولا تعجل بالقرآن من قبل ان يقضى اليك وحيه فالاعتصام بحبل التوقف والانتظار لنزول امطار الرحمة من عالم الانوار اولى من الاسراع في الانكار والاستفتاح من فضل من بيده مفتاح الرحمة والفلاح اليق من سد طريق النجاح على وجوه الطلاب المستعدين لنيل السعادة ودرك الحق والصواب ولنلخص في هذه الرسالة ما شرحناه في حقيقة هذه المقال في كتابنا الكبير المسمى بالاسفار الاربعة تقريبا للافهام وتبيينا للمرام لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد والله ولي العصمة والتاييد **فنقول** مرتبا لما نذكره في مقالتين كل واحد منهما مشتمل على فصول هي للعلوم دعايم واصول **المقالة الاولى** في اتحاد العاقل بالمعقول وفيها فصول **فصل** في درجات العقل النظري موافقا لما ذكره اسكندر الافروديسي ان للعقل مقامات احدها العقل الهيولاني والحكماء عنوا بقولهم هيولاني شيئا ما هو موضوعا يمكن ان يصير شيئا آخر محسوسا او معقولا بوجود صورة فيه وكل ما هو بالقوة شيء آخر لابد ان يكون بذاته من جهة ما هو كذلك لا شيء بالفعل فلو كان فيه قوة جميع الاشياء فلابد ان يكون ذاته بذاته بحيث لا يكون لها صورة من صور الاشياء فيكون قوة محضة لا فعلية لها الا بحسب ما يرد عليها من الخارج فاذا صارت مصورة بصورة تصير متحدة بها صايرة اياها بحيث لا اثنينية بينهما في هذا باب المحسوسات كهيولى الاجسام التي في مرتبة ذاتها معراة عن الصور كلها وهي في نفس الامر

بصورة ما لصورة

عين هذه الانواع الجسمانية واشخاصها البسيطة والمركبة كما تبين في علم ما بعد الطبيعة وبرهن على ان التركيب بين المادة والصورة اتحادي كما هو عند المحققين وهكذا الامر في عقل الهيولاني بالقياس الى المعقولات فانه ليس هو في حد ذاته جوهرا معقولا بالفعل ولا هو في نفس الامر قبل ان يخرج الى الفعل احد الاشياء العقليين بالفعل ولكن ح هو احد الاشياء المحسوسة بالفعل وجميع الاشياء المعقولة بالقوة لان النفس هي صورة كمالية لنوع محسوس جسماني كالانسان ولها ان يدرك الاشياء كلها معا بخلاف الهيولى الاولى فانها ليست شيئا من الاشياء الحسية ولا العقلية ولها ان يتصور جميع الاشياء الحسية شيئا بعد شيء فالنفس صورة بالقياس الى مادة المحسوسات وهيولى بالقياس الى صورة المعقولات فهي في ذاتها قبل ان يستكمل بشيء حسي ليست بشيء عقلي كما في قوله تعالى يا اهل الكتاب لستم على شيء فهي صورة حسية ومادة عقلية فهي في ذاتها عقل هيولاني لانها انما هي جميع المعقولات بالقوة لان في قوتها ان تدرك جميع المعقولات ولا ينبغي لمدرك ان يكون بالفعل الطبيعة شخص واحد من مدركاته والا لكانت صورته المخصوصة عايقة له عن ادراك ما سوى تلك الطبيعة وذلك مثل الحواس لا يدرك الاشياء التي يكون شيء منها فيها فالبصر مثلا اذ هو مدرك للالوان فالآلة هذه التي هذه القوة فيها وبها هنا الادراك لا لون لها خاص وآلة الشم ليست لها رايحة وبها يدرك الروايح واللامسة التي يدرك بها اوايل المحسوسات لابد وان يكون من الاعتدال

ما العقلية

بصورة ما

بحيث كانها لا يتصف بشيء منها على وجه الشدة والتمامية حتى يدرك بها الجميع ولذلك قيل ان المتوسط بين الاضداد بمنزلة الخالي عنها ومع ذلك لا يدرك هذه الآلة ما هو شبيهة بها في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة وذلك لانه لما كان يمكن ان يكون جسم من الاجسام سيما العنصرية الا ويكون فيه شيء من الاضداد اذ كل جسم طبيعي فهو لا محالة ملموس فلا يمكن ان ما هو مثله ولا ما هو ضده لان الضد يفسد الضد لكن هذا الاشكال مندفع في الحس عما اشرنا اليه وقد بين في مقامه وليس ههنا موضع شرحه وبالجملة الغرض ان في المحسوسات لما لم يوجد شيء نسبته الى الجميع نسبة واحدة بالقوة لعدم خلوه في نفس الامر عن فعلية بعضها فلم يكن في الوجود حس ظاهر يكون حاسة لجميع المحسوسات لان كل حس هو بالفعل صورة ولكن يوجد في الموجودات شيء هو عقل بالقوة بالقياس الى جميع المعقولات وذلك قبل ان يخرج الى صورة عقلية ويكون وجوده ح وجودا حسيا صورة مادية ومادة عقلية فاذا صارت بالفعل في شيء من العقليات يتحد به ويصير واحدا من الاشياء العقلية واعلم ان بين هيولى المحسوسات وهيولى المعقولات فرقانا آخر وهو ان هيولى المعقولات من شانها ان يخرج الى الفعل في جميع المعقولات دفعة واحدة بخلاف هيولى المحسوسات فان خروجها من القوة الى الفعل في تلك الصورة انما هو شيئا بعد شيء في زمان وحركة لا في آن وذلك لعلتين احدهما ان المحسوس بما هو محسوس امر ضعيف الوجود يقع فيه التضاد فمحسوس واحد لا يمكن ان يكون

فرسًا وحجرا وشجرا لقصور وراء وجوده على جامعية حقيقتين
واتحاد صورتين فضلا عن جميع الحقايق والصور بل
الصورة الواحدة منه لكونها امرا ممتدا يا كل جزء مقداري
منه تباين جزوه المقداري الآخر والثانية ان الطبايع
الحسية دائمة التجدد والانتقال والزوال من وجود الى وجود
آخر فلو امكن في جوهر واحد منه ان يكون كل الاشياء لم
يبق متحركا ولا له كمال منتظر فلم يكن لصورة جسمانية بل
عقلا محضا فقد ثبت وتحقق ان كلما خرجت هيولى المحسوسات
في صورة من القوة الى الفعل رجعت في غيرها من الفعل الى
القوة وهذا كاجزاء الحركة والزمان التي وجود بعضها يستلزم
عدم الآخر كاجزاء الجسم والمكان التي حضور شيء منها يوجب
غيبة الآخر وليس من هذا القبيل هيولى المعقولات فكلما خرجت
في شيء منها من القوة الى الفعل صارت اشد مناسبة و
قربا من ساير المعقولات **في العقل الثاني والمقام** هو الذي
حصل به للنفس ملكة الانتقال من الاوايل الى الثواني ومن
البديهيات الى النظريات بواسطة حصول تلك الاوايل
لحصول قوة في النفس بها يقتدر ان تاخذ بها صور المعقولات
من المخيلات والنظريات من البديهيات وقياسه قياس
الذي فهم ملكة الصناعات القادرين بانفسهم على ان يعملوا
اعمالهم والاول اعني الهيولاني ما كان شبيها بهيولاء بل
الذي فهم قوة بعيدة يقبلون بها ملكة الصناعة حتى يصيروا

الاخر — والمقام الثاني من العقل

تلك

تلك الصناعة صناعا كالاطفال والبناقصين واما هذه
الملكة ففي الملكة قد استكملوا وصاروا معدودين من جملة
العقلاء. **واما المقام الثالث** وهو غير الاثنين الموصوفين وهو
العقل الفعال الذي به يصير الهيولاني والملكة للانتقال وقياس
هذا الفاعل كما يقول ارسطوطاليس قياس الضوء لانه كما ان الضوء
هو علة للالوان المبصرة بالقوة في ان مبصرة بالفعل كذلك هذا
العقل يجعل العقل الهيولاني الذي بالقوة عقلا بالفعل بان يثبت
فيه ملكة التصور العقلي ويجعل الصور الهيولانية التي هي
معقولة بالقوة معقولة بالفعل وهذا الثالث هو بطبيعته
معقول وهو بالفعل كذلك سواء عقله عاقل ام لا لانه فاعل التصور
العقلي وسابق العقل الهيولاني الى العقل بالفعل وكذلك هو عقل
فعال لان الصور الهيولانية انما تصير معقولة بالفعل وقد كانت
بالقوة اذ كانت هذا العقل جردها من الهيولي التي معها وجعلها
معقولة ولم يكن من قبل ولا في طبيعتها ان يكون معقولة كما ان النور
البصري الفايض على القوة الباصرة يصير هذا القوة مبصرة
بالفعل ويصير الاجسام والالوان التي تمثالها مبصرة بالفعل
وما كانت الا مبصرة بالقوة فذلك النور بطبيعته مرئي والذي
لا يمكن ان يكون غير ذلك او يكون بالقوة بل بالفعل كذلك دائما
فكذلك هذا النور المشرق العقلي اذا شرق على العقل بالقوة
صار عقلا بالفعل واذا اشرق على الصور المتخيلة والمحسوسة
التي بناسبه صارت كلها معقولة بالفعل ولا يمكن ان لا يكون

كذلك ولاجل هذا يلزم ان يكون المعقول منها عقلا ايضا كما سيظهر
لك عنقريب انشاء الله العزيز **فصل** في ان التعقل عبارة
عن اتحاد العاقل بالمعقول **اقول** وبالله التوفيق ان صور
الاشياء على ضربين احدهما صورة قوام وجودها بالمادة الجسمانية
ومثل تلك الصورة لا يمكن ان يكون معقولة ولا محسوسة ايضا
لان وجودها عين الاحتجاب والغيبة والعدم حيث وجود كل شيء
منها سيما وعدم الآخر وحضور كل جزء منه يلازم غيبة الآخر والعلم
عبارة عن وجود شيء لشيء وحضوره عنده فما لا وجود له في نفسه
كيف يكون موجودا لامر آخر ولهذا لا يمكن ادراك مثل هذه الصور
الا بحصول صورة اخرى تماثلها في المفهوم وتخالفها في رتبة الوجود
والثانية صورة ليس قوام وجودها بالمادة بل مجردة عنها سواء
بقيت لها علاقة اضافية اليها وذلك بوجهين اما الحامل قوة ادراكها
الى مادتها الخارجية كالمحسوسات فان الآلة التي فيها قوة وجود تلك
الصورة المحسوسة بالفعل لها نسبة وضعية الى مادتها الخارجية
وتلك النسبة ارتباطية الى صورتها الجزئية او الحسية وهي كالموهومات
والمخيلات او لم يبق لها علاقة اضافية اليها ولا وضعية ولا ارتباطية
وذلك لغاية خلوصها وتجردها عن المادة وتفردها بنحو من وجودها و
وجود جاعلها التام الغير المستفر الى معاون من خارج وعارض
غريب ذا يا اخرى مجاورة لم يبق موجودا مثالا لذلك لو فرضنا سماء
او جسما محيطا لا حشو في داخله لم يكن موجودا لاستلزامه للخلاء
ولو فرضنا ارضا او جسما لا سماء يحيط بها لم يكن موجودا لاستلزامنا

ذلك

ذلك وجود جهة لا محدود لها ووجود جسم ذي حيز او اجسام
ذوات جهات واحياز بدون ما يحدد جهاتها واحيازها وهذا
كله ممتنع فظهر ان مثل هذه الامور كما يفتقر الى علل ذاتية يفتقر
الى علل ذاتية يفتقر الى اسباب عرضية اتفاقية ولهذا يقال
لهذا العالم عالم الاتفاقيات واما الوجود العقلي فليس له
افتقار الى اسباب عرضية خارجة عن طبيعته مباينة لجوهره
فاذا تقرر هذا نقول قد صح عند الحكماء ان الصورة المجردة
بالكلية صورة معقولة بالفعل وكذا الصورة المجردة تجردا
في الجملة اما محسوسة بالفعل او متخيلة بالفعل والبرهان
على ان كل صورة مجردة بالكلية معقولة بالفعل انها لو لم يكن
كذلك فلا يخ اما ان يكن من شانها ان يعقل بالقوة او كان من
شانه ذلك لا سبيل الى الاول فان كان ما حصل في الوجود من
شانه ان يفرض يصير معقولا ولو بالقوة ولا سبيل الى الثاني
لان الذي من شانه ان يفرض لها امر لم يكن حاصلا له بالفعل
فذلك لعدم شيء من اسباب وجود ذلك الامر اما لفقد ما هو
من جهة الفاعل او لعدم استعداد القابل والاول محال لان
الفاعل المفيد للصور العقلية تام الحقيقة والذات لا يمكن
فيه قصور ونقص وعجز والثاني ايض محال فان الصورة المجردة
ليس لها محل ولا ايض فيه جهة قبول او قوة تغير او مكان شيء
او لم يكن بالفعل لان شيئا من هذه الامور لا يكون الا في عالم
الحركات والتغيرات والمواد والاستعدادات وقد فرض

كون تلك الصور مجردة لا يتعلق بمادة وتغيير واستحالة و
حركة فثبت ان كل صورة مجردة فان وجودها في نفسها هو بعينه
وجودها معقولة بالفعل وكذا يعلم بالحدس الصائب ان كل
صورة محسوسة فان وجودها في نفسها هو محسوسيتها
ومحسوسيتها هو وجودها للجوهر الحساس وكل صورة متخيلة
فوجودها في نفسها هو وجودها للخيال حتى لو فرض انسلاخ
المعقولية عن الصورة التي فرضنا انها معقولة لم يكن في
نفسها شيئا من الاشياء الآخر كان يكون في نفسه فلكا او
شجرا او حيوانا او نباتا وكذا الكلام في المتخيلات او المحسوسات
فاذا الوجودات العقلية ليست الا ظهورات الاشياء
عند العقل او النفس فيكون وجودها نورا عقليا معقولا
لذاته به يبصر المهيات الكونية المعقولة بالفعل وكذا
القياس في الصورة الخيالية والحسية في انها نور خيالي يتخيل
به الاشياء او نور حسي به يظهر المحسوسات ويصير محسوسة
بالفعل فاذا كان الامر هكذا من كون معقولية المعقول
هو بعينه نحو وجوده للعاقل لا غير وكذا محسوسية المحسوس
هي وجوده بعينه للجوهر الحساس فيلزم من ذلك ان يكون
عاقل مثل هذا المعقول غير مباين الذات عن وجوده اذ لو
كان للعاقل وجود وللصورة المعقولة التي هي معقولة بالفعل
وجود آخر وكانا موجودين متغايرين كل منهما منفصل الوجود
عن صاحبه كما نعمته يلزم امر محال لانا اذا نظرنا الى الصورة

الوجودات ظ

العقلية

العقلية ولاحظناها وقطعنا النظر عن الجوهر العاقل فهل
هي في تلك الملاحظة كما كانت عليه في ذاتها او غير
معقولة فان لم يكن هي في تلك الملاحظه معقولة فلم يكن
نحو وجودها بعينها معقوليتها بل كانت معقولة بالقوة
لا بالفعل والمقدر خلاف هذا وهو ان وجودها بعينه ولو
كانت في تلك الملاحظة اياها التي هي التي يكون مع قطع
الالتفات الى ما سواها من الاشياء المغايرة الوجودها
معقولة فهي لا محالة في تلك الملاحظة عاقلة ايضا اذ المعقولية
لا ينفك عن العاقلية لانهما من باب المضاف واحد المضافين
لا يوجد معناه بغير معنا صاحبه فوجود واحد هو بعينه عاقل
ومعقول له فكل صورة مجردة عن المادة فهي معقولة وعاقلة معا
من غير تغاير بين المعنيين بحسب الوجود وان تغايرا في المفهوم اذ مفهوم العاقلية
غير مفهوم المعقولية والا لكانا لفظين مترادفين واما كون
وجود واحد مصداقا لمفهومين متغايرين بل لمفهومات كثيرة
فغير مستنكر ككون ذاته تعالى بذاته مع احديته مصداقا لمعاني
اسمائه وصفاته من غير ثبوت كثرة فاذن يلزم انه اذا كان لعاقل
واحد معقولات كثيرة ان يكون وجوده بعينه وجود تلك المعقولات
بما هي معقولات من غير تعدد وتغاير وعلى هذا القياس حال
اتحاد الجوهر الحساس بجميع الصور المحسوسة له وحال اتحاد القوة
الخيالية بجميع الصور المتخيلة وهذا اي كون صورة كثيرة ادراكية

معقولة ظ

عقلية كانت او خيالية او حسية مع تخالفها وتغايرها عين هوية
واحدة موجودة بوجود واحد امر عجيب من اسرار الوجود قاد اليه البرهان
النير القطعي الذي لا مجال لاحد من المليين من الاحكام العقل الصحيح
ان ينكره الآن يحرف عن هذا المسلك الى مسلك آخر كالجهل و
التقليد ونحوه من لم يجعل الله له نورا فما له من نور
في تثبيت ما اصلناه وتأكيد ما قررناه اعلم ان حال النفس في مراتب
ادراكاتها الحسية والخيالية والعقلية ليس كما اشتهر عند الجمهور
وفي الكتب مذكور من ان النفس واحدة ذاتا ودرجة والمدركات
متفاوتة وجودا متخالفة تجردا وتجسما بل الحق ان كل قوة ادراكية
فهي بعينها صورتها المدركة اذا كانت مدركة بالفعل والمشهور
عندهم ان النفس تجرد الصورة الحسية وتنزعها عن موادها تجريدا
ما فتصير متخيلة بالفعل ثم تجردها تجريدا بالكلية فتصير معقولة
بالفعل والنفس في ذاتها هي كما هي في اول الامر غير متنقلة ومدركاتها
مستحيلة وليس الامر كذلك بل الامر بالعكس مما ذكرناه اولى فالصور
ان يجعل تفاوت الصور الادراكية في مراتب التجريدات والاستكمالات
تابعة لاستحالات المدرك اذ المغمور في الغواشي المادية لا
يمكن له ادراك الصورة الغير المغشاة بها فظهور كل حقيقة
نوعية كالانسان مثلا على القوة العاقلة تارة بصورة وحدانية
عقلية وعلى الحواس تارة اخرى بصورة متخالفة متكثرة ليس
بد لا من ان يكون النفس في اطوارها الوجودية تابعة لحركاتها اولى من

متغيرة ظ

ان يجعل

ان يجعل اختلافها وحركاتها تابعة لاختلاف احوال النفس واستحالاتها
وهذا اولى وانسب فانظر ايها العاقل الذكي في امر النفس واطوارها
ونشآتها الوجودية وكونها في كل طور وجودي متحدة مع طايفة
من مع الخيال خيال ومع العقل عقل وما تدري نفس باي ارض تموت
فاذا اتحدت مع الطبيعة صارت عين الاعضاء واذا اتحدت
مع الحس بالفعل صارت عين المحسوسات التي حصلت للحواس
بالفعل واذا كانت مع الخيال بالفعل يصير عين الصور المتخيلة
ولم هكذا الى ان يرتقي الى مقام العقل بالفعل فيصير عين الصور
العقلية التي حصلت بالفعل والحكمة في ذلك ان الله تعالى
لما جعل في الوجود وحدة عقلية هي عالم العقل وكثرة جسمانية
هي عالم الحس والتخيل على مراتبها قضت العناية الالهية بايجاد
نشأة جامعة يدرك بها ما في العالمين فرتب لها قوة لطيفة
يناسب بذاتها تلك الوحدة الجامعة فيمكن بتلك المناسبة
من ادراكها وهو العقل الفعال وقوى اخرى جسمانية او مادية
يناسب بذاتها تلك الكثرة الجسمانية فيدركها من حيث
هي هي لكن النفس في مبادي تكونها يغلب عليها القصور
ونقصها جهة الكثرة الجسمانية امرا بالفعل فاذا قربت ذاتها
اشتدت فعليتها وغلبت عليها جهة الوحدة فصارت عقلا
ومعقولا بعدان كانت حسا ومحسوسا فللنفس حركة جوهرية
من هذه النشأة الاولى الى النشأة الثانية وما بعدها

المدركات ظ

فى امعان النظر فى هذا المنهاج والاشارة الى نحو علم الله تعالى بالاشياء الممكنة قد
علمت ان قياس العقل الى المعقولات قياس الحس الى المحسوسات وان ليس الاحساس
كالابصار مثلا عبارة عن اخذ صورة المحسوس عن مادته ولا باخذ من
المبصر شيئا ينتقل اليه بعينه من مادته الى مادة البصر لما تبين من استحالة
انتقال المنطبعات من موضوع الى موضوع ولا ايضا معناه الحركة القوة
الحاسة كالباصرة نحو صورة المحسوس الموجود فى مادته كما ذهب اليه اصحاب
الشعاع فى باب الابصار ولا ايضا مجرد اضافة وضعية للحاسة ولا باضافة
علمية للنفس الى تلك الصور المادية كما ذهب اليه الاشراقيون فى باب
الابصار وقوم كالفخر الرازى فى الادراك مطلقا فان هذه الآراء
الثلثة كلها باطلة عندنا كما بيناه فى موضعه سيما مذهب الاضافة
فان الاضافة الوضعية الى الاجسام وما فيها ليست
علما بها وادراكاتها والاضافة العلمية من الجوهر العقلى
لا يمكن ولا يتصور بالقياس الى ذوات الاوضاع المادية لا
يمكن ان يكون مدركة باى ادراك كان الا من طريق
العلم المحيط باسبابها وعللها بل الحق عندنا فى باب
الابصار وغيره من انواع الادراكات انما يحصل بانشاء
صورة نورية ادراكية من عالم الفيض الابداعى فيحصل
بها الادراك والشعور بالاشياء وتلك الصور
ان كانت حسية فهى الحاسة والمحسوسة

بالفعل

بالفعل كالصورة البصرية فى
لسبب فى مادة خارجية ولا ايضا انطبعت فى
آلة الابصار وانما هى مثل معلقة قائمة لا فى
محل ومادة بل بمبدء فاعلى نورى وانما وجود الصورة
فى الخارج فهى من الشرايط والمعدات لحصول
تلك الصورة المجردة فى صقع النفس والكلام
فى كون تلك الصورة حسا وحاسة
ومحسوسة كالكلام فى كون الصورة
العقلية عقلا وعاقلا ومعقولا وكذا
فى غيره من الادراكات الحسية والخيالية

والعقلية قال المعلم الاول
فى كتاب اثولوجيا ينبغى ان تعلم ان البصر
انما ينال الاشياء الخارجية عنه ولا ينالها
حتى يكون بحيث هو فيحس حينئذ ويعرفها
معرفة صحيحة على نحو قوته كذلك المرء العقلى اذا نفى
بصره على الاشياء لا ينالها حتى يكون هو وهو شيئا
واحدا الا ان البصر يقع على خارج الاشياء والعقل
على باطن الاشياء فلذلك يكون توحده معها
بوجود فيكون مع بعضها اشد واقوى من توحد الحس
والمحسوسات والبصر كلما اطال النظر الى الشى
المحسوس اخرجه المحسوس حتى يصير خارجا عن

الحس

الحس البصر انتهى كلامه [illegible] فى [illegible]
لا يحق شيئا [illegible]
العقل فيكون على خلاف [illegible] الذى [illegible] صور الاشياء المعقول [illegible]
كلامه واعلم ان [illegible]
فى باب العلم عناية من الله [illegible] الصور فى ذات العاقل [illegible]
كثيرة ولا يرد عليه [illegible] وكذا العقول [illegible] انطباع [illegible]
ذاته نعم وانطباعها فيه فان التعقل لو كان [illegible] فى كون صورة [illegible]
ذوات تلك العقول [illegible] ويلزم [illegible]
فى علم البارى جل اسمه مذكورة فى الكتب [illegible] فصل فى [illegible]
مندرجة تحت مقولتين بالذات المعدودة فى [illegible] بالفعل [illegible]
مقولتين الا غير ولكن الاشكالات من خارج وانها بعد علم المعقولات [illegible]
العاقلة [illegible] صور المعقولات [illegible] القوة ان تنفعل [illegible] معقولة [illegible] نور
فان النفس ان كانت خالية عن العلم جاهلة بالفعل وانما بالقوة [illegible] صورة معقولة [illegible]
ادركتها ادراكا عقليا فنقول تلك القوة الانفعالية اذا صارت [illegible] ذات [illegible]
ذاتها العارية عن العلم والعقل صورة معقولة فليت شعرى كيف [illegible] فان ادركها [illegible]
عقلا اصلا صورة خارجة عن ذاتها المظلمة وهى صورة نيرة فى ذاتها معقولة [illegible]
فيلزم ان يكون الذات الجاهلة العمياء العامية قد ادركت معقولا صرفا بالفعل [illegible]
حتى يكون ذاتان متباينان احدهما عاقلة بالقوة والاخرى معقولة بالفعل [illegible]
من المعانى [illegible] متضائفان لا بد ان يكونا متكافئين فى الوجود والعدم وفى القوة والفعل
احدى بالقوة والاخرى بالفعل فالعين العمياء كيف تبصر وترى وباى نور تنظر الى الانوار [illegible]
المبصرة وكذا العقل بالقوة باى نور عقلى تبصر المدركات النورية العقلية ومن لم يجعل الله له نورا
فما له من نور وان ادركتها [illegible] صورة عقلية فينتقل الكلام الى تلك الصورة [illegible]
العارية [illegible] تلك الصورة ثم انها مباينة لتلك [illegible] وان لم تكن مباينة [illegible]
[illegible] النهاية [illegible] الصورة [illegible] بالفعل

[illegible] كانت مباينة [illegible] عاد المحذور المذكور [illegible] فيتضاعف الصور الى [illegible]

وبالذات م

[illegible] بالفعل من غير توسط صورة اخرى [illegible]

[illegible] وهذا العينية [illegible] تلك الصورة [illegible] هي معقولة للنفس [illegible]

لم يمكن ان يدرك بها غيرها [illegible] مثالها مثال النور المحسوس [illegible]

الا الاعيان البديهية بل مثالها مثال النور الساطع [illegible]

[illegible] وكذا الصورة المحسوسة [illegible] وليس وجود الصور الادراكية عقلية كانت او حسية [illegible]

ان لها وجودا في نفسها ووجودا لغيرها [illegible] بالفعل كصيرورة زيد [illegible] العاقل والمعقول [illegible] الاتحاد [illegible]

[illegible]

وان اتحد جوهرا [illegible] قال [illegible] بطل احدهما وان عدما جميعا [illegible]

[illegible] في العقل والمعقولات [illegible] النفس [illegible] المعقولات [illegible]

[illegible] ان الصورة المعقولة قد صارت [illegible] صورة اخرى [illegible]

[illegible]

[illegible] في الوجود الصوري من [illegible] المتعلق بالمادة [illegible]

[illegible] العقل الفعال في انفسنا [illegible]

[illegible]

عليها ذوات كثيرة [illegible] العالم الذي ذكره الشيخ [illegible]

[illegible]

متحدا وهو بعينه مثل [illegible] يتحرك [illegible] فيما زعمت [illegible]
ان الثاني [illegible] وكيفية مثل القوة [illegible] الا [illegible]
كما كان اولا ثم الذي افاده في القسم الاول [illegible]
ذلك ههنا ثم حصول شيء في شيء ان في [illegible]
القسمين من حصول [illegible] بطباعها وجنسها الا ان [illegible]
الصورة بطباعها وجنسها بل من جهة [illegible]
القسم الثاني لا يتحرك بطباعه كالماء اذا صار هواء [illegible]
كالقسر او ما يجري مجراه كالماء اذا صارت جنينا ثم حيوانا صبيا ثم [illegible]
الذاتية مثل النطفة اذا صارت [illegible] او اتفاق بل كانت [illegible]
ليست بقسر قاسر او ارادة [illegible] غير العاقل عاقلا بالفعل [illegible]
وجوده ويكمل هويته ذاته فتلك [illegible] القسم الثاني الذي يكون [illegible] النفس الانسانية [illegible]
هذه الاطوار ليس من قبيل [illegible] معقولا بالفعل وعاقلا بالفعل [illegible]
اسباب خارجة عن طباعها [illegible] والتخيل [illegible] الادراكات [illegible]
وكل ادراك حتى الاحساس [illegible] من باب الادراكات [illegible]
والوجود لم يتفاوت الا بالعوارض الخارجة [illegible] نفوس المجانين والاطفال بل الاجنة [illegible]
عنده نفوس الانبياء الكاملين [illegible] وحقيقتها وانما التفاوت [illegible]
درجة واحدة من تجوهر الذات الانسانية [illegible] الوجود [illegible]
الوجود الذي لها نعم لو قيل ان هذه الكمالات الوجودية كاصل الوجود [illegible]
وحيثية الانسان لكان له وجه بشرط ان يعلم كيفية زيادة الوجود على المهية [illegible]
والتخيل لا بحسب الخارج مع ان الوجود هو الموجود في الخارج والمهية متحدة [illegible]
عليه من غير ان يكون مجعولا بذاتها ولا ايضا ان يتخيل جعل بينها وبين وجودها [illegible]
المجعول بالذات هو وجود كل شيء والمهية تبع له كالظل وقوله وان كان [illegible]
منه ذلك الظل على ان حال [illegible] الذات باقية فهو [illegible] ولا من وجود ذاته
يقولون قلنا لم يبطل شيء من مقوماته [illegible] لا يتعلق بالنقص والقصور

[illegible] وليس القسم اذا وجدت العدم [illegible]
كان [illegible] في الجوهر [illegible] التي يكون [illegible] ذاته [illegible] نوع [illegible]
[illegible] الاستحالات التي [illegible] سوادا او كالا [illegible] فقد بطل [illegible] هو والذاتي [illegible]
الثاني كالماء اذا صار [illegible] كان على انه ذاته فقد بطل من [illegible] الجوهرية [illegible]
صار ابيض وقوله وان كان [illegible] قلنا قد مران الذي بطل [illegible] المتجدد الوجود [illegible]
شيء آخر ليس انه صار [illegible] وكالقصور وقوله على انك ان [illegible] الجوهر [illegible] بسيط [illegible]
كالقوة [illegible] البسيط قلنا نحن لا نمنع ان يكون [illegible] يتجدد [illegible] عقلا [illegible]
وتجدد [illegible] تحت الحركة والزمان [illegible] الذي قد [illegible] تحصل منها نوع [illegible]
تعلق بالجوهر [illegible] صوري لا تركيب [illegible] خارجيا [illegible] كالبدن حتى [illegible]
في ذاته لان كل وجود [illegible] بل بينه وبين المادة [illegible] الاخرى التي ذكرها في [illegible]
او التركيب لا في ذاته بل [illegible] الصورة واما [illegible] صورة اخرى [illegible]
لا انتقاض [illegible] بالفعل [illegible] يكون [illegible] مادة لامر [illegible]
صورة شيء من الموجودات [illegible] صورة تنافي كونه مادة الا ان يكون [illegible]
جهة القبول وكون الشيء صورة [illegible] واحدة بل [illegible]
من الاشكال [illegible] احدهما ان كون الشيء [illegible] واحدة [illegible]
كون شيء واحد فعلا وقوة بالقياس الى [illegible] في عالم آخر [illegible]
الصور الحسية [illegible] العالم [illegible] المواد العقلية في عالم [illegible] صور [illegible]
الحسيات [illegible] العقليات في ان [illegible] بين صور [illegible]
الصور الكثيرة [illegible] الصورة [illegible] الفعل [illegible]
هيولي الصور العقلية [illegible] فيها صورة [illegible]
قبولا لغيرها [illegible] على مادة البدن كانت [illegible] الموجودات [illegible]
فكانت كالصور المحسوسة [illegible] صورة عقلية
اول [illegible] طبيعية

[illegible] عندي [illegible] كانت الملكوت [illegible] الطبيعية [illegible]
بنوع واحد [illegible] الصور [illegible] عالم [illegible]
كالانسان [illegible] المادة [illegible] النفس [illegible] الحيوان [illegible]
واستحالات [illegible] المادة [illegible] النفس [illegible] ضعف [illegible] النفس
من [illegible] المحالات [illegible] الفعل [illegible] النفس في قوتها [illegible] صورة
منها [illegible] القوة [illegible] الجسماني [illegible] النبات [illegible] القوة
الصورة [illegible] موجودات [illegible] العالم [illegible] الحيوانية [illegible]
صورة شيء واحد من موجودات [illegible] ضعف [illegible] النباتات الموجودة في [illegible] حركته [illegible]
على التدريج [illegible] النباتية ضعف [illegible] الطبايع العنصرية [illegible] العالم
ان الحيوان يكون [illegible] النباتية [illegible] كما ترى في [illegible] الحركات [illegible] صورة
الحافظ للتركيب [illegible] المتحرك [illegible] حال [illegible] ضعفها [illegible]
المنفردة وذلك لان [illegible] حال [illegible] الانسان [illegible] الفعل [illegible]
مخصوصة الفعل [illegible] الانسانية جسمانية الحدوث روحانية [illegible]
الضعف والقصور [illegible] والنفس [illegible] الصور العقلية التي تحصلها عقلا [illegible]
الى عالم الملكوت الاعلى [illegible] قبول الصور العقلية [illegible] القبول [illegible]
طبيعية [illegible] وفي قوتها قبول [illegible] الطبيعية [illegible]
عقليا [illegible] العقلية [illegible] جميع الحدود الطبيعية [illegible]
في [illegible] في [illegible] جميع [illegible] القوة [illegible]
[illegible] حتى وصلت الى اول درجة [illegible] الحيوان [illegible] الصورة
الحسية ومنها الى الخيالية والوهمية [illegible] الحيوان العقلي [illegible] المعقولات [illegible]
ومنه الى اول درجات [illegible] الصور العقلية [illegible] القبول [illegible]
الخيالية وهي [illegible] المشتركة [illegible] الثواني [illegible] التدريج [illegible]
والمعلومات [illegible] الصورة قوة قبول شيء قلنا [illegible] ذلك [illegible]
ذات [illegible] الفصل [illegible] النوع البسيط [illegible]
[illegible] بل [illegible] نعم

ولكن [illegible] اذا [illegible] الوجود [illegible] الصورة [illegible]
بمعنى آخر [illegible] الذي [illegible] والماء [illegible] الصورة [illegible]
التجردي [illegible] كالمنفصل [illegible] صار [illegible] الصورة [illegible] يكون [illegible]
يقابل الشيء [illegible] القبول بمعنى [illegible] وجوده [illegible] القابل [illegible]
صار هواء واما القبول [illegible] شيء [illegible] الصورة [illegible]
بالقبول الاستكمالي [illegible] العرضي [illegible] القوة [illegible]
قول الشيخ من ان وجود شيء من [illegible] النفس [illegible]
وقد يكون بطريق التفاسد [illegible] الخارجي [illegible] الصورة [illegible] النفس [illegible]
[illegible] المادة [illegible] القابلة [illegible]
له في طرف التحليل [illegible] المادة [illegible] صورة [illegible]
البرزخية من كل الوجوه عن المادة [illegible] موجودة [illegible] المعاني [illegible]
ليست غيرية [illegible] بالفعل صورة [illegible] مصداق [illegible]
وقع في وجودها فصارت [illegible] يكون [illegible] ضعيفا [illegible]
ومعناه الكلي والصورة لكل شيء [illegible] الوجود [illegible] قويت [illegible]
لا يكون كذلك وذلك لان الوجود [illegible] والنفس اذا [illegible] صورة لنوع [illegible]
واشد كان اكثر جمعا للمعاني واكثر آثارا [illegible] ضعيفا يكون صورة [illegible]
كل منها اذا وجدت [illegible] وجود [illegible] المعقولة فلكل منها صورة [illegible]
المعقول [illegible] الارض المعقولة [illegible] الذات [illegible] نوع آخر [illegible]
الخارج كانت صورة نوع [illegible] جميع المعقولات [illegible] النفس
[illegible] وجود [illegible] صور الاجسام وقوله وان كان [illegible] المعقول [illegible]
الهيولي [illegible] ان كانت هي الصورة [illegible] قلنا [illegible]
[illegible] البعد

بل الكمال بتمامه قوله اي
بحسب النقص وكمال الشيء تحصل الفعل بمعقولات ان القوة [illegible]
والنقص والشيء وقد صار هي العاقل صورة [illegible] المعقول [illegible] عالمية
هو ذلك الشيء بل النفس هي العاقل [illegible] صورة العاقل فصحيح [illegible] وليست على [illegible]
بعد ذلك بل النفس يكون معقولة فلا يكون العقل بالفعل المعقولات جهلا وعلما بالفعل عقلا [illegible]
يعني به قوتها التي بها يعقل [illegible] هو العقل [illegible] عن صور [illegible] قوة المعقول [illegible]
ولانها في النفس يكون الامر الاول هو الخارجة عن شيء واحد بعينه [illegible] الصورة [illegible] تعقل صورا
شيئا واحدا اقول اما كون النفس ذاتها انها ان كان شيء واحد واما كون تلك الصورة [illegible] الفعل
سواء اريد بها استعداد والنفس بالفعل والا لكان [illegible] الحكماء [illegible] عاقلا لها [illegible] مطلقا
ان يكون هي بعينها عين العقل بالفعل كما هو عند الشيخ وسائر [illegible] البشري عاقلا لذاتها التي [illegible]
الشيء لشيء نفس الاضافة فيهما كما [illegible] النفس [illegible] كان [illegible]
حتى يكون الجوهر النفساني الذي صورته [illegible] عن وجوده [illegible] مستلزم [illegible] من
عن [illegible] ذاتها خارجة الوجود عن وجوده العقل او [illegible] والمقادير من
عقلية مباينة الذات عن ذاتها [illegible] العقلي من شيء لشيء فرع لوجوده [illegible] اجسام [illegible]
فرع ثبوته كذلك حضور الوجود العقلي [illegible] الا المعقول بالقوة [illegible] فقد علم [illegible]
المعقول بالقوة وهو الصور المادية لا يثبت الا المعقول بالفعل [illegible] بالقوة
ذوات الاوضاع كذلك المعقول بالفعل لا يثبت الا [illegible] صورة من العقليات [illegible]
ان النفس قبل ان يصير ذاتا معقولة لا يثبت لها صورة فقد علمت بالبرهان الذي افادنا [illegible] معقولة
كالصور الخيالية [illegible] مع قطع النظر عن عاقل خارج عن ذاتها هي معقولة [illegible] عاقلة لذاتها
بحيثية ان تلك الصور بعينها مع قطع النظر [illegible] عاقل [illegible] تعقل فهي في حد ذاتها [illegible]
الهيئات في ذاتها سواء عقلها عاقل [illegible] يكون النفس متجردة [illegible]
كلما نعلم من ذاتها انها العاقلة [illegible] الشيخ مع كونه من اشد المصرين على انكار
الذي اراده واعلم ان [illegible] المعقول في سائر كتبه لكن
اتحاد العاقل بالمعقول [illegible] فقد قرر هذا المطلب في

كتابيها والمعاد وسبيل [illegible] المحقق [illegible]
المسمى بالمبدا [illegible] اقتفاء [illegible] الذهب [illegible] الذي [illegible] الشيخ [illegible]
وليست ادري بل كان ذلك اقتفاء للملكوت [illegible] على [illegible] الشيخ تقرير المذهب [illegible] الاوائل [illegible]
الحكاية لمذهبهم او كان [illegible] نور [illegible] اعتدادا على [illegible] الكتاب [illegible] كان [illegible]
ووقع له من اضاءة نور [illegible] الاشارات [illegible] قد ضعف [illegible] الفاضل [illegible] بعض [illegible]
الطوسي قدس سره في شرح الاشارات [illegible] فاسدا انه [illegible] هذا المطلب [illegible]
وقد سماه هذا الشارح مذهبا [illegible] تحقيق هذا [illegible] لولا ان [illegible]
ما اشترط في صدر تصنيف ذلك [illegible] على البحث في الانظار لولا ان هدانا الله [illegible]
من علماء النظار المقتصرين على البحث [illegible] لنهتدي لولا ان [illegible]
الحكيم والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا [illegible] الفعال وما يرتبط بذلك [illegible]
وان النفس عند تعقلها الشيء [illegible] بالعقل الفعال [illegible] والاعدام اعلم [illegible]
بسيط الحقيقة كل الاشياء الوجودية الا ما يتعلق بالنقائص [illegible] القوام من هوية [illegible]
كل وجه فهو يوجد فيه كل الامور والا لكان وجود ذاته متحصل [illegible] اذا قلنا [illegible]
فيتركب ذاته ولو في العقل بحسب الاعتبار عند التحليل وبيان ذلك انا [illegible]
الفرسية او غير [illegible] من حيث الانسانية فانه من حيث [illegible]
هو من حيث هو انسان [illegible] لزم [illegible] بعدم ولا قوة [illegible] فرس [illegible]
سلب نحو من الوجود [illegible] هو وجود ليس بعدم [illegible] فاذا [illegible]
موضوع [illegible] وصورته [illegible] المحمول السلبي مواطاة او اشتقاقا [illegible]
في ذهنك صورته وصورة ذلك [illegible] عليه [illegible] يصدق على الموضوع [illegible]
احدهما عن الآخر او توجب [illegible] كانت للمغايرة [illegible] زيد ليس [illegible] صورة
عليه انه ليس هو كذا سواء [illegible] فاذا قلت مثلا زيد هو صورة زيد [illegible]
وفصل او مهية [illegible] فلا يكون صورة [illegible] بكاتب

والا حيث
لكان زيد [illegible] الكتابة [illegible] عدم [illegible]
هو زيد بعدها [illegible] يكون مسلوبا [illegible] بحيث [illegible]
وان يكون موضوعه [illegible] المطلق [illegible] الوجود [illegible] والقصور [illegible]
من صورة زيد وامر اخر [illegible] العقل المطلق [illegible] وقوة [illegible] الوجود [illegible]
من قوة او استعداد فان [illegible] من فعل [illegible] وهو [illegible] ليس [illegible] النقائص [illegible]
شيء اخر الا ان يكون فيه تركيب من كل الوجوه والمسلوب [illegible] المفارقات [illegible] حال كل
الاعتبار العقل وكل بسيط الحقيقة [illegible] واشرف وارفع [illegible] بالعدم [illegible] المعلولات
فهو تمام كل شيء بوجه اعلى واشرف [illegible] الاشياء التي [illegible] بالنفس [illegible]
وهو تمام الاشياء وتمام الشيء احق به واوكد له من نفسه [illegible] جمعية للاشياء [illegible] القوى
باطنه وقربه من الواجب الوجود يكون جامعيته [illegible] المعلول [illegible] النفس [illegible]
فعال بالقياس الى سافله وكل علة بالقياس الى معلولها [illegible] والا حالة [illegible]
النباتية تمام القوى الطبيعية التي لها الجذب والدفع [illegible] وليس [illegible] العقل الفعال
الحيوانية والنباتية والطبيعية والناطقة تمام ما دونها [illegible] باتحادها بالعقل [illegible]
في تحقيق قول المتقدمين ان النفس انما تعقل الاشياء [illegible] الشيخ [illegible] من [illegible] الاول
ان المشهور في كتب القدماء حكماء الدورة الاسلامية كالشيخ [illegible] الماجد [illegible]
وصدروه ان هذا المذهب كالذي [illegible] باطل فانه [illegible] واحد [illegible] عقل [illegible]
ذكروا في ابطاله ان العقل الفعال اما ان يكون [illegible] يجب ان [illegible] تعقل [illegible]
ذا اجزاء والعارض والاول يوجب ان يكون المتحد به لا يجد بعضه لا بكله [illegible] وجب ان يكون [illegible] العقل الفعال
المعقولات لانه عاقل الجميع وان كان [illegible] جزء لكن التعقلات [illegible] الانواع [illegible] من
بحسب كل تعقل يمكن الحصول للانسان [illegible] مختلفة الحقائق والانواع [illegible]
فهو مركب من اجزاء غير متناهية [illegible] حصولها للانفس الغير المتناهية [illegible]
تلك المعقولات يمكن [illegible] مثلا نعقل [illegible] فاذا تكون [illegible]
نعقل زيدا السواد [illegible] بالعقل

الفعال

الفعال [illegible] وارا [illegible] المادة [illegible] النفس [illegible]
بحسبها اجزاء [illegible] النوع [illegible] بسبب [illegible]
متجردة النوع [illegible] بالنوع [illegible] بالتجرد [illegible] بالاتحاد [illegible]
غير متناهية متجردة من جهة اخرى [illegible] او [illegible] اولى [illegible] بقوله [illegible]
يلزم محال من جهة ما [illegible] بالعوارض [illegible] فاجزاؤه [illegible] مركبا [illegible] النفس [illegible]
بالمهية ولوازمها بل بالعوارض الممكنة [illegible] الفعال مجرد [illegible] حكاية [illegible]
وانفعالا لانها خارجية والعقل الفعال بسيط [illegible] واحدا [illegible]
بالعوارض فهي غير متكثرة فالعقل الفعال [illegible] الشيخ في [illegible] المنقدين [illegible]
به محال هذا ما ذكره المتاخرون والبيان [illegible] شيء او يجعلوا [illegible] العلماء [illegible]
العقل الفعال منحرفا قد يتصل منه شيء دون شيء [illegible] ومحض [illegible]
معقول اقول ان هذا المذهب كالذي قبله لما كان [illegible] الكتب [illegible] وقد كنا و
التعليم لا بد وان يكون له وجه صحيح غامض يحتاج تحقيقه [illegible] والعون [illegible]
للذهن وتهذيب الباطن ونضرع الى الله تعالى وسؤال التوفيق [illegible]
نعقولنا ورفعنا اليه بايدينا الباطنة لا ايدينا الدائرة فقط [illegible] العالم [illegible]
نضرعنا اليه لكشف هذه المسئلة وانما لها طلب [illegible] العقل
عقولنا نوره الساطع وكشف عنا بعض الحجب والموانع في ابناء العالم [illegible]
موجودا واحدا يتصل به جميع الموجودات التي في هذا العالم [illegible]
بدوها واليه معادها وهو اصل المعقولات وكل المهيات [illegible]
بكثرة ولا ان ما ينقص بنقصان شيء منه ولا ان يزداد برجوع شيء اليه [illegible] العالم في [illegible]
ليس ههنا موضع اثبات هذا الجوهر وشرح احواله واحكامه [illegible] الصواب
ههنا ما يتكفل به [illegible] انكار المنكرين لاتصال النفس [illegible] النفس اذا
كل معقول وبكسر [illegible] استبعادهم اياه [illegible] انه قد [illegible] صارت [illegible]
وهي امور [illegible] احدها [illegible] صورته
عقلت شيئا صارت

[illegible]

ولون

من الحقايق

[illegible]

[illegible]

لبعدها عن تلك العقول الشريفة واما هناك فكلها ذو عقل فلذلك صار الفرس عقلا وعقل الفرس فرس ولا يمكن ان يكون الذى يعقل الفرس انما هو عاقل الانسان فان ذلك شنيع فى العقول الاولى فالعقل الاول اذا عقل شيئا كان هو وما عقل شيئا واحدا فالعقل الاول لا يعقل شيئا لا عقل له بل يعقله عقلا نوعيا وحيوة نوعية وكانت الحيوة الشخصية ليست بحيوة عادمة للحيوة المرسلة فكذلك العقل الشخص ليس بعادم للحيوة المرسلة فاذا كان هذا هكذا فالعقل الكاين فى بعض الحيوان هو غير عادم العقل الاول وكل جزء من اجزاء العقل وهو يتجزى كل عقل فالعقل للشىء الذى هو عقل له هو الاشياء كلها بالقوة فاذا اصار بالفعل صار خاصا واخيرا واذا اصار اخيرا بالفعل صار فرسا او شيئا آخر من الحيوان وكلما سلكت الحيوان وكلما سلكت الحيوة الى الاسفل ضعفت وصار حيا دنيا خسيسا وذلك ان القوى الحيوانية كلما سلكت الى اسفل وضعفت خفيت بعض افاعيلها فحدث منها حيوان دنى ضعيف فاذا اصار ضعيفا احتال له العقل الكاين فيه فيحدث الاعضاء القوية بدلا عن قوته كما لبعض الحيوان اظفار ومخاليب ولبعضها قرون ولبعضها انياب على نحو نقصان القوة فيه انتهى كلام الفيلسوف وفيه ما لا يخفى من التحقيق والتنوير بجميع ما ادعيناه وقررناه مع الآن فى بعض كلماته مما يحتاج الى التفسير حذرا عن عدم تفطن الناظرين به وقد شرحنا هذا الكلام فى الاسفار الاربعة

وتبينا مادام ببعض هذه الكلمات تركنا ذلك ههنا مخافة الاطنا
واعتمادا على فهم بعض الاذكياء سيما من سمع منهم بعض اصطلاحات
ذلك الكتاب منها ان لفظ القوة ليس ههنا على معناها المشهور
بل كثيرا ما يطلق في لسان الاقدمين على معنى كون الوجود الواحد
بوحدته مشتملا على ماهيات ومعان كثيرة فيوجد بوجودات
متعددة متخالفة الماهيات كالسواد الشديد اذا قيل انه وجدت
فيه السوادات الضعيفة بالقوة ليس المراد بها ان تلك السوادات
فيه بالامكان الاستعدادي من غير ان يكون موجودة وهكذا العقل
البسيط اذا قيل انه كل المعقولات بالقوة ليس المراد بالقوة المعنى
المصحوب للعدم بل كونها موجودة بوجود واحد عقلي والى هذا المعنى
اشار الفيلسوف بقوله الفعل افضل من القوة في هذا العالم واما في
العالم الاعلى فالقوة افضل من الفعل وذلك لان القوة التي في الجواهر
العقلية لا يحتاج الى ان يخرج الى الفعل من شيء الى شيء آخر غيرها لانها
تامة كاملة تدرك الاشياء الروحانية كادراك البصر الاشياء الحسية
والقوة هناك كالبصر ههنا واما في العالم الحسي فانها يحتاج الى ان
يخرج الى الفعل والى ان يدرك الاشياء المحسوسة ويعلم قشور الجواهر
التي لها في هذا العالم وذلك انها لم يقدر على ان يقبل الجواهر الا
ويقربها الى التجرد القشور فاحتاجت في ذلك الى الفعل فلما اذا كانت
الجواهر مجردة والقوى مكشوفة فقد اكتفت القوة بنفسها
ولم يحتج في ادراك الجواهر الى الفعل انتهى ومنها لفظ الجزء

ليس المراد منه ما هو كالاجزاء الخارجية ولا كالاجزاء الذهنية
ولا الاجزاء الحدية كالجنس والفصل بل المراد من اطلاق الاجزاء
على الفصل بحيث يكون متحدا مع الحقائق الخارجية على وجه بسيط
ومنها لفظ الحركة الى اسفل المراد منه الايجاد والعلية ومنها
غير ذلك كما بيناه هناك وقال ايضا في موضع آخر من اثولوجيا
ان الاشياء كلها في العقل ومن العقل والعقل هو الاشياء
فاذا كان العقل كان الاشياء واذا لم يكن لا الاشياء لان فيه جميع
صفات الاشياء وليس فيه صفة الا وهي يعقل شيئا
وذلك انه ليس في العقل شيء الا وهو مطابق لكون شيء آخر
فان قال قائل ان صفات العقل انما هي له لا لشيء آخر وليست
تجاوزه البتة قلنا ان صيرت العقل هكذا وعلى الحال كنت
قد وضعته وصيرته جوهرا ذاتيا خسيسا ارضيا لا يجاوز ذاته
وصارت صفاته تمامه فقط ولا يكون شيء يفرق بين العقل و
الحس وهذا قبيح محال ان يكون هو والحس شيء واحدا وقال ايضا
ان في العقل جميع المعقول والحيوان وذلك انها تنقسم فيه
والقسمة في العقل ليس بان الاشياء هناك قائمة فيه الا
ان الاشياء ركبت فيه لكنه فاعل الاشياء غير انه يفعلها
شيئا بعد شيء بترتيب وطفس واما الفاعل الاول فانه فعل
الاشياء كلها التي فعلها بغير وسط معا في دفعة واحدة

لم يكن العقل

ونقول كما ان في العقل جميع الاشياء تحته كذلك في الحس
الكلي جميع طبايع الحيوان وفي كل واحد من الحيوان ايضا حيوانات
كثيرة الا انها اقل واضعف من الحيوان الذي هو اعلى ولا يزال
الحيوان يقل ويضعف في الحس الذي يليه الى ان ياتي الى الحيوان
الصغير الضعيف القوة فيقف هناك تم الرسالة والحمد
والمنة في ١٠ شهر ربيع الاول
سنة ١١ احرره خادم الفقراء
شمس الدين صطهباناتي
غفر الله له ولوالديه

بسم الله الرحمن الرحیم و به ثقتی

الحمد لله رب العالمین والصلوة علی سیدنا محمد و آله الاکرمین
چنین گوید احقر خلق الله ابو جعفر محمد تقی بن عبد الوهاب بن عباس بن عبد الله بن حسین
استرابادی که بعضی از دوستان و خویشان درین روزگار که شهور سال هزار
سنه ست و خمسین بعد الالف است ازین بی‌بضاعت التماس نموده که کتابی سازد
در اثبات واجب الوجود و صفات و کیفیت صدور موجودات از مبدأ
اول و جود کل او و وحدت او از رسائل متعلقه بفلسفه اولی بدستور حکما تا ترا از خدا
فردی و ما را از تو یادگاری بود و مرا بجای آوردن این ملتمس مشکل بود که نخست
و هم اول قلت بضاعت که فقیر را مایه دانش چندان نبود دیگر عدم موافقت
اصول فلسفه با شریعت نبوی و عدم محفوظ بودن سخنان ایشان از انقلاب و اغلاطی
که روا ان متعسر است بل متعذر است علما فلاسفه در امر مبدأ و معاد یا اکثر ایشان را
راه درست نبوده است باز رسیده و بعد ازین روزگار اصول ایشان تحریف یافته
و شراح سخنان ارسطاطالیس که مقتدای این طایفه است هر یک بقدر طاقت شرح
کرده اند و شایع در میان سخنان ایشان چنانکه مجملی از آن اشاره شود که از آن کتابها قرار
گرفته که شرح نوشته شود در کتاب فصوص که منسوب است باستاد کل معلم ثانی ابونصر
فارابی و آرای حکما و متکلمان ذکر کرده شود و ابحاث ایشان و مناقشه
با یکدیگر در معظم مسائل فلسفه اولی نقل کرده شود این سخنان از کتابهای قوم چون
این مطالب فلسفه است و با اعتقادات دخلی ندارد مقرر گردد که پس ازین نامه
سازد در فن کلام و شبهات و سخنان فلاسفه در خور طاقت و توان رفع
نماید هرچند درین نامه اعتقاد و سخن ایشان که بقدر طاقت که رد سخنان این طایفه

بعد

بعد از فهمیدن غرض ایشان متعسر است و پیش از فهمیدن رد سخنی که کرده شود بی‌مطلب
فلسفی و چون این کتاب بکمینی چند بود مستغرق و از اغاثتی چند بلیستی تا بکمین رسیدن
خاتم قرار گیرد لاجرم گفتاری چند در اول نوشتن گرفت بمنزله مدخل کتاب
و پس از آن آغاز گرفت در شرح سخنان معلم بقدر طاقت در وجود
فلسفه و بیان موضوع فلسفه اول در کیفیت تنزل آن العلوم جزئیه گوییم چون معرفت
که شرح اسم که جواب از مای شارحه است مقدم بر اثبات وجود است که جواب
از سؤال بسیطه و چون مقرر است که حدود و رسوم بالحقیقه بعد از وجود شی حدود
و رسوم شارحه اند و پس از اثبات وجود همان حدود شارحه حدود بالحقیقه
میگردند و ما را حد فلسفه بیان کردن ممکن نیست درین مقام چه حد فلسفه نیست
الا بجمیع مسائل او و نه بیان جمیع مسائل نباشد الا بعد از اتمام کتابهای مفصله چه
جای این نامه که در او نقل کرده نشود الا اندکی لازم آمد رسم فلسفه در شرح اسم
و آن دانستن احوال موجودات است چنانکه هستند بقدر طاقت بشری و نظام
وجود موجودات است با احوال و علم با احوال موجودات ممکن بل حاصل بالفعل
جادی علم که محسوس بالفعل است و اولیات موجودات است و اکتساب ممکن بل
حاصل تفصیل این بحث فرفوریوس صوری کتاب ایساغوجی که مدخل کتاب قاطیغوریاس
کرده است بیان کرده و سوفسطیقی را در سخن با فلاسفه نزاع افتد که گویند هیچ موجود
نیست و ایشان را برین ندارد مگر شرارت یا جهالت پس فلسفه موجودات و
چون هر علمی را موضوعی بود که در آن علم از اعراض او بحث کنند و در رسم
فلسفه بحث از احوال موجودات خواه موجودات نظری و خواه عملی و اینجا
غرض نظریت بار ایس موجودات موضوع بود اقسام فلسفه را و چون موجودات
دو گونه بود یکی بین الوجود چون وجود محسوسات و دیگری نظری الوجود و آنکه بین الوجود
لازم نیست که کنه او بین بود لازم بود در فلسفه علمی که اثبات وجود موجودات

غیر بین در آن علم بود و بیان کنه امور بینة الوجود و غیر بینة الوجود و این گاهی است آید
که موجودات محمول شوند چه در علم بحث از احوال موضوع کنند و احوال محمول باشند
مسئله را چنانکه بکتاب برهان مقرر است پس آن علم موضوعی بود عام هم موجودات
و هیچ چیز عام موجودات نبود الا موجود بما هو موجود و یا شیء مطلق که مساوق
موجود بود و مساوی این نیز باید و نیز گوییم وجود موضوع هیچ علم چنانکه بکتاب برهان
مقرر است در آن علم مبین نشود چه حد و مرتبه هر علم آن بود که بحث کند از
احوال موضوع و اثبات احوال پس تسلیم وجود بود پس دور لازم است که ثبوت
شیء از برای شیء فرع ثبوت مثبت له بود و نیز گوییم که بیان وجود موضوع در آن
علم نشود که بیان موضوع نه بیان حالات و عوارض است یعنی مسائل علم هر دو
مرتبه حکم اهل مرکب است و اثبات وجود در مرتبه اهل بسیط پس بیان وجود موضوع مسئله
آن علم نتواند بود و اینکه گویند ثبوت شیء از برای شیء لازم نیست بقول کلی که فرع ثبوت
مثبت له بود بلکه در وجود مستلزم بود و در غیر وجود فرع چه اگر این قضیه کلیه باشد دور
لازم آید یا تسلسل بیانش آنکه ثبوت وجود وجود سابق خواهد بود و آن وجود سابق یا عین
وجود لاحق است و این دور است و یا غیر وجود لاحق است و این تسلسل باطلست که این
سخن کلیه راست باشد بیانش آنکه وجود نه صفتی بود انضمامی چون سواد و بیاض بلکه در
خارج هیچ وجود نبود پس ثبوت خارجی وجود مر موضوع را وجود سابق نخواهد چه
وجود نباشد جز اعتباری و در خارج نفس ماهیه بود اما زیادتی در تصور باین طریق
نباشد که نفس ماهیه در ذهن باشد و وجود لاحق او شود در ذهن چون سواد و بیاض
ذوات محصله خارجیه را بلکه در ذهن نیز وجود را ماهیت منتزع شود و بیک نظر
متحد شد چنانکه در خارج مثلا انسان چون در ذهن در آید و در ذهن موجود بود
تواند بود که وجود ملحوظ نباشد بلکه مقصور نباشد و وجود وجود ذهنی نباشد الا بتصور وجود
ذهنی با ملاحظه ذهنی پس وجود در ذهن غیر ماهیت نبود دیگر لیکن چون وجود از ماهیت منتزع

ملاحظه

شود مفهومی بود جدا ماهیت و در آن حال ماهیت معرا از وجود نشود و اگر نه لازم آید که در حال
وجود ماهیت در ذهن نباشد پس معلوم شد که هر چند ماهیت را در ذهن معرا از وجود
ملاحظه کنند مخلوط بوجود باشد پس ثبوت وجود در ذهن شود در ظرف خلط و تعریه و
انتزاع فرع منتزع منه باشد و هیچ دور ازین لازم نیاید و این نیز قیاس فرع
بود و همچنین اربعه را که لازم ماهیت است و مخصوص صدق الوجود نیست هر چند در وقت
ملاحظه نفس اربعه زوجیت ملحوظ نباشد اما خالی از وجود زوجیت نباشد که لازم از
ملزوم منفک نشود پس درست شد که ثبوت شیء از برای شیء فرع ثبوت مثبت له است پس
موضوع باید که مسلم الوجود باشد پیش فنی تا فن برای آن محمولات ثابت کنند پس موضوع
هر علم یا بین بنفسه بود یا مبین شود در علم بوقامته که موضوع خاص خالی بود از احوال موضوع
علم عام چنانکه عرض ذاتی بود یا نوع عرض ذاتی یا نوعی موضوع علم عام مراد و چون هر فنی مبین شود
الا اینکه موضوعات علوم خاصه مبین کنند که موجب بصیرت تمام است در علم الا اینکه مبین
شوند و در علم عام پس علمی بود که موضوع او بین بود و عام بود بر موجودات را آن علم فلسفه
اولی بود که موضوع او بین بود موجود مطلق بود و موجودات خاصه احوال باشد موجود مطلق را
که در آن ثابت شوند و وجود ایشان معلوم شوند خواه موجودات خاصه که احوال باشد موجود
مطلق را که احوال اربع باشد و خواه واجب الوجود و خواه غیر آن چنانکه احوال از برای موجود مطلق
اثبات کنند و گویند بعضی موجود واجب است و بعضی موجود جسم و بعضی موجود مقدار عرضی و بعضی
موجود وحدت و بعضی کثرت و بعضی علت و بعضی معلول و یا واحد و کثیر و علت و معلول
و چون موجود خاص مراد او علم شود از آن روی که در حد تغیر افتند تسلیم مبادی علم طبیعی کنند و
بعد از آن که بیان کنند مبادی علم طبیعی که آن جسم است و هیولی و صورت و عدم و امکان و جز و
از قوت که بنهاد در حد تغیر افتند پس علم طبیعی پدید آید و موضوع طبیعی و جسم از علم طبیعی مخصوص شود
با سمانی و عنصری و مرکبات و مواليد پس علم سما و عالم و علم حیوان و نبات بر آید و چون با انواع

حیثیتی که ضم شود چون صحت و مرض بدان که از حیثیت تباهی شود لاجرم علم طب جزء طبیعی گردد
بلکه فرع طبیعی بود که در موضوع طب حیثیتی معتبر است زاید بر حیثیتی که در موضوع طبیعی معتبر بود و
همچنین معادن و فلاحت و چون مقدار در علم اول ثابت شود موضوع شود ریاضی را من
حیث انه مقدار هر چند در ماده بود یا در خارج و انه مقدار چون در فلکیات قید هیئت
شود و چون نسبت از عوارض مقدار است در ریاضی ثابت شود پس قید تالیف نغم
با او ضم شود موسیقی گردد و فرع شود ریاضی را و چنین خاص کرده قید از عموم تا آنجه منکسر
شود فرود آید تا با عمال جزئیه و صناعات جزئیه چون بنائی و بافندگی هر یک از این حرکات
چون بعموم ملاحظه کرده شود باکی برگردد و مثالش نسبت چون در تالیف نغم بود موسیقی
بود و چون مطلق ملاحظه کرده شود از احوال موجود عام بود که هیچ دو موجود از نسبت
خالی نباشد چنانکه دیده شود از تضاد در اجسام از افلاک و عنصر و گیاه و انسان
و حیوان و اجزاء هر یک که اگر نسبت منتظم بود خوش آینده بود چون حسن صورت و اگر
منتظم نباشد ناخوش بود و همچنین صحت و مرض و اعتدال که در تن انسان یا حیوان ملاحظه کرده
شود از فروع الهی و موضوع صناعت نبوت شود که اعتدال عالم [illegible] و انحراف
خراج [illegible] پس فلسفه موازی نظام وجود بود و چنانکه موجود مطلق [illegible] و
پس از وجود عقول و نفوس و اشخاص و اجسام از نخستین علم الهی بود و پس از او ریاضی و طبیعی
موسیقی و طب تا بصنایع جزئیه رسد و هر علم بحیثیتی از نظام وجود مستنبط شود و با قیاس
از این سلسله خارج و دانائی با [illegible] باشد
کلام و نحو و بحث هر یک [illegible] متکلم شرط کند تطبیق عقاید خود بر شریعت [illegible]
و اگر اهل ملل دیگر غیر این دو مسلک [illegible] باشد یا برایشان لازم آید
از اصلی از اصول مسلم و یا [illegible] تا باطل نشود مقدمه مسلم از ضروریات شرع
چنانکه متکلم اشعری گفت ترجیح بلا مرجح جایز است تا [illegible] مسلسل [illegible] را دانوت آن

[illegible] کند

قدیم [illegible] از نفی حدوث زمانی عالم را چه مسئله حدوث مسلول موقوف بود بر نفی اولویت
خارجی و نفی اولویت موقوف بر امتناع ترجیح بلا مرجح و همچنین اثبات کرد جزء لا یتجزی
را بجان انکه اگر نفی کند هیولی را او لازم آید و هیولی با حدوث جمع نشود که کل
حادث مسبوق بماده و معتزله میان وجود و عدم واسطه ها دیدگان برای علم
حضوری باستلزام حضور در ازل اشیاء واجب الوجود حاضر نه که عالم حاضر
است پس معدومات ثابته باید تا ثبوت پیش واجب الوجود حاضر باشد
و مثال انکه لازم آید بر متکلم چنانکه متکلم اشعری گوید میان طلوع شمس و وجود نهار [illegible]
نیست و اثر [illegible] در خارج نخواهد و این سخن از ترجیح بلا مرجح لازم آید پس متکلم
جز بر هان شود و مسلمات و مقبولات که گاهی آن مقبول مسلم شریعت بود و گاهی معقول
جمیع شریعت و از قضایای محموده بود و ضروریات شرع را ضرور ندارد و متکلم
اثبات کند چون اثبات معاد و مثلا متکلم اسلامی را اثبات این جزء ایمان متکلم بود
متکلم از آن رو که متکلم است پس از تسلیم و تصدیق بشریعت پیغمبری بحث کند از
احوال [illegible] و معاد و متکلمی بعقیق متکلمی گویند و این نزاع از آن باشد که هر یک بنای
سخن را مسلم در شریعتی که داشته گویند چنانکه متکلم یهودی با متکلم نصرانی نزاع و هر
امور مقبوله یا از شرع خود بیاورند و یا از عرف عام بصحیح مقدمه را از امور شرعی
و باشد که متکلمان یک شریعت را حال چنان افتد چنانکه متکلمان اشعری و معتزلی را
در اسلام افتاد که یکی گفت که خدا نیک و بد همه کند و بنای این سخن را از
امری از مقبولات خطابیات گذاشت که بنده را چه حد آنکه شریک شود با خدا در
خلقیت و آن مقدمه نزد وی مقبوله بود و این مقدمه را التزام کرد بسبب اظهار آنها
و لا یحتاط [illegible] پیدا کرد و متکلم معتزلی گفت که خدا نکند چه هر [illegible] قبیح بود و خدا از
جمیع قبایح معرا بود و ظواهر چند آیه با این رای نیز موافق بود و این جدال هرگز

بجائی نرسد که جدال الطرفین است و هر دو را قیاس از غیر اولی مولف بود
بلکه از مشهورات و مظنونات بود پس شاید که متکلمی نزاع کند با متکلمی اما فلسفی
شرط نداند برابر بودن اعتقاد و سخن خود را با ظاهر شریعتی چه او هیچ کار از مقبولات
و مظنونات و مشهورات جز قیاس حجت نکند و قیاس او از اولیات
مولف بود پس دلیل فلسفی از هر طرف نقیض نتواند قایم شود که دو نقیض نزاولی
بود و نه لازم از اولیات پس هیچ فلسفی نزاع نکند با فلسفی همین پس از آن روی که
فلسفی است و چون فلسفی بزعم خود اقامت برهان کند بر مسئله اگر شرع با او مطابق
نبود شریعت را تاویل کند و این از آن جهت کند که تکذیب نبی لازم نیاید چه اگر فرض
مقدمه شرعی با اولی یا لازم اولی منافی بود و بطاهر محمول شود حمل او بطاهر تکذیب
نبی بود چه ظاهر آن [illegible] کاذب است و اگر کسی از تعصب گوید که هیچ اولی نیست
و احادیث [illegible] و آنچه در شریعت است همه بظاهر محمول است و راست چنین گو
[illegible] کند اثبات صانع و نبوت را و جمیع حکمت و سیاست بر هم زند و از غایت
تعصب دین کفر و زندقه رسد و اسم او همان متکلم بود و از شرع بدور زند و اقرار
دارد با جاء به النبی ولیکن در حقیقت کافر بود و به هیچ شرع ایمان ندارد و اما فلسفی ایمان
دارد بجمیع شرایع و شرع را موافق کند با برهان و گوید اگر برهان بر مسئله قایم شود و
ظاهر شریعت بخلاف آن بوده باشد آن ظاهر البته ماول بود هر چند تاویل دور بود
و اگر هیچ وجه تاویل قبول نکند طرح باید کرد و اگر نه تکذیب نبی لازم آید پس آنکه گوید
هر کو بحث کند از موجودات اگر ایمان دارد بشریعتی متکلم بود و اگر ایمان ندارد
بهیچ شریعت حکیم مشائی است و اگر کشف احوال موجودات بداند اگر ایمان دارد بشریعتی
صوفی و اگر ندارد بهیچ شرع حکیم اشراقی مراد ایشان اگر این باشد که گفته شد درست
یعنی یکی بنای سخن خود بر امور مسلمه در شریعت نهد و دیگری تعهد و اگر گویند حکیم انبیا را

کافر

کاذب داند و نفی نبوت کند غلط کنند چه کتابهای ایشان از قدما و متاخرین
مشحون است باثبات نبوت و امامت و ارسطوطالیس کتاب برهان بعضی از این
سخنان اشاره کرد و متکلمی بود که این حکایت تاویل را تفصیلی دهد و گوید هر چه برهان
عقلی بر او قایم شود اگر ضروری بود و چون فلسفی تاویل احکام داند بکفر و زندقه
افتد و این سخن راست نیست چه حکم برهان حجت است بکلیه حجت بود و این تخصیص در حکم
عقل نیاید و این مسئله را بعموم باید گذاشت و جواب فلسفی چنین باید داد و این
شرطیه که هر کاه مسئله مبرهن بود و مخالف شرع شرع را تاویل کند حق است و چون
در شرطیه صدق مقدم معتبر نیست تواند بود که هیچ مقابل ضروری را برهان نباشد
که ضروری خود مبرهن است برهان حق و برهان بر نقیض برهان محال بود پس البته غلطی
در برهان بود پس این مقدمه درست باشد که اگر برهان ظاهری را نفی کند منفی بود
و از متکلمان باشد که کل شرع را تاویل کند حتی اعمال صلوة شرع را از صیام و
صلوة و صدقات و ایمان را باطن گویند و بعضی هیچ جز تاویل نکنند و ایمان را
ظاهری گویند و حشوی چون مجسمه [illegible] در میان مسئله اثبات واجب
و نفی برهان لم که الواجب لا برهان له تواند بود که بعض الموجود
واجب یا بعض الموجود صانع العالم با دلیل فلسفی بیان بود که دلیل گویند نظر بوجود
و ثانی متکلم که برهان آن گوید از مصنوع بر صانع استدلال کند پس اگر الواجب
موجود یا صانع العالم موجود در کلام اصحاب واقع شود که موضوع علم را
در مسئله محمول ساخته باشند مراد این بود و گفته اند که موضوع مسئله گاه نوع موضوع
علم باشد و گاهی عرض ذاتی و گاهی نوع عرض ذاتی و واجب نسبت به نوع وجود
مطلق است پس موضوع مسئله علم الهی تواند بود و معنی الواجب موجود آنست که
فرد واقعی است مفهوم واجب الوجود را چه در علوم قضیه محصوره معتبر بود

یا آنچه در قوه محصوره بود و مراد این نبود که این مفهوم موجود است چه آن در خارج
نتواند بود که مفهوم در خارج نباشد الا بوجود فردیت و سخن باول راجع شود بغیر اثبات
فرد از برای مفهوم و مفهوم در ذهن موجود است و وجودش متیقن است چنانکه
پس از این بیان کنیم و این مسئله محتاج به دلیل نیست و این شد که این مفهوم را
فردی است خارجی است و این مسئله مسئله نظری باشد و بهمین که مفهوم کلی
بود و کلی باید که بر کثیرین صادق بود لازم نیست که کثیرین در نفس امر باشند و بحسب
واقع فرد این مفهوم باشند یا البته هر مفهومی را فردی بود چه لاشی و معدوم
مطلق را هیچ فردی نبود با آنکه کلی باشند بلکه در کلی به تجویز عقلی صدق بر کثیرین معتبر
بود نظر بنفس مفهوم و بودن این تجویز بحسب نفس الامر ندارد و افراد نفس امری
را تا واجب الوجود البته فردی داشته باشد و موجود چنانکه یکی از فضلا گفته است
واما برهان لم که وسط علت بود چنانکه مقرر است بر واجب الوجود جایز نباشد چه مطلب
اثبات وجود بی سبب است پس اگر وسطی در میان محمول و موضوع در آید که علت بود
ثابت نشود موجود بی سبب پس محال شد برهان لم که گفته اند لا برهان له و آنکه گفته
اند که مصنوع بودن عالم سبب صانعیت خداوند چون استدلال کنیم از مصنوع بودن
عالم بر صانعیت خدا برهان لم شود درست نباشد نه برای آنکه لازم آید که صانعیت خدا
در مرتبه ذات احدیت را اگر این جوز البته چنین است که خدا در مرتبه ذات صانعیت
عالم ندارد و چه صانعیت عالم اضافه بود و خدا موجود حقیقی است و اگر از صانعیت
قدرت خواهد و کلان برد که قدرت مطلقا عین ذات است این سخن غلط باشد چه جاعل
بودن عالم و متقدم بودن عالم نیز اضافه بود و اگر صفتی حقیقی عین ذات خواهد
استدلال ممکن نبود به لم و این ظاهر است و نیز غرض مستدل صفت حقیقی بود بلکه مراد
او این بود که صانعیت اضافه از برای خدا ثابت نشود تا مصنوع نگردد عالم و تحول

در مرتبه ذات الهی نباشد و بواسطه مصنوعیت عالم ثابت شود

نتوان گفت

نتوان گفت که لازم است که خدا در مرتبه ذات صانع نباشد چه آنچنین است که خدا
در مرتبه ذات متصف نیست بهیچ نسبت و اضافه بلکه کتب را چنین باید کرد که
این برهان لم نیست چه صانعیت و مصنوعیت اضافه اند و در تضایف یکی علت
نشود دیگری را که علیت تقدم خواهد و اضافه معیه و نیز گوییم که هرگاه که معنی این
سخن که الواجب موجود است بالعرض الکون اجب آن باشد که فردی در خارج
است این عنوان واجب الوجود را قیاس لمی بهیچ وجه برین نتوان ساخت چه قیاس
لمی آن بود که میان موضوع که ذات واجب الوجود است و محمول که مفهوم موجود
است سببی وجود را که محمول است در آید که او وسط بود چنانکه کتاب برهان مقرر است
نه آنکه علتی سازند و علت صفتی است از صفات موضوع را وسط سازند و اثبات
کنند صفت موضوع بلم یا برهان لم گفته شود بر وجود صفت و غافل شوند از یکی مقیس
دیگر باید که صفت وسط شود در ضمن این قیاس که افاده وجود موصوف کند و
چون صفت وسط شود و برهان لم نباشد که هیچ صفت علت موصوف نبود که ثبوت
صفت موخر بود از ثبوت موصوف بلکه یا موصوف علت بود علت را یا علت صفت هر
موصوف را دیگری بود و نیز آنکه گوییم مصنوع بودن ممکن علت بود صفتی دیگر را در
ممکن که آن ذی صانع بودن است و این برهان لم است در واجب الوجود درست نباشد
چه اگر این برهان لم باشد بر صغری دیگر از ممکن خواهد بود و قیاسی دیگر واجب ثابت
خواهد شد و در آن قیاس وسط سبب نخواهد بود پس مسکن برهان لمی حقیقی نبود
واجب الوجود را اگر علت حقیقی نبود و الا فلسفی را پایه سخن بلند تر شود از گفته متکلم چه
متکلم گوید که ممکن مصنوع است و هر مصنوع را صانعی است پس ممکن را صانعی است و
پس از این استدلال کند بر آنکه این صانع واجب الوجود است برهان خلف و فلسفی
برهان گوید بنظر بوجه و اگر هیچ ممکن و معلول نبود استدلال فلسفی درست باشد بغیر خلفی برهان

نظر بوجود که استدلال از وجه بر که است بغیر از واجب بر واجب و این تحقیق لم نیست
اما چون معلول آن حیثیت معلول در میان نیست شبیه بود بلم چنانکه بیان این باید
در بیان معنی وجود و شی و وجود بمعنی هستی بود و این معنی عامترین همه معانی
بود پس او را حد نبود که حد از جنس و فصل مولف میشود و معنی عامتر همه معانی را جنس و فصل
نتواند بود و همچنین باشد عقل را که جنس امور مختلفه الحقیقه محمول شود و اختلاف حقیقه
بفصول متنوعه باشد پس هر جنس عامتر بود از نوع و حال آنکه وجود عامتر است از
جمیع مفهومات بغیر از وجه عامتر نبود پس وجود را جنس نبود و چون جنس نبود فصل نیز نباشد
که ما لا جنس له لا فصل له و نیز گوییم که حد وجود بهر چیز کنند تعریف باخفی بود یا دور چنانکه
گویند که موجود آنست که منشا اثر بود و این اخفی بود از موجود و چه منشا اثر اگر بالفعل
خواهد این مقدمه منتقض بود که مشکلان واجب در ازل منشا هیچ اثر نبود و اگر صلاحیت
منشا اثر خواهد موقوف باشد تعریف این معنی بر معنی صلاح و امکان و معنی امکان تفهیم
الا بعد وجود که ممکن آن بود که از فرض وجود او محال لازم نیاید و در تعریف این معنی هیچ
لفظ و وضع در کار نباشد عقل اگر اول عقل آنچه تصور کند معنی هستی بود و شاید چیزها
بواسطه هستی تصور تواند کرد چون نور حس بصر را که هر چه بینند بواسطه او بینند و نور را بذاته
ادراک کند و چون هیچ لفظ و وضع محتاج نباشد عقل در ادراک معنی هستی سخن آنکه
لفظی ساقط باشد از او رجا اعتبار که نزاع در مفهوم هستی بدیهی است و شی را چون وجود
خواهند توان گفت که شی در عموم وجود بود که هر شی در بیان مبتغاه باشد و اگر کسی
خواهد که حد کند بمعنی امر و در او رحد افتد باید کرد چنانکه گوید شی چیزی بود که از و
خبر دهند و چیز و شی بمعنی یکی باشد و شی موجود مساوق باشند که هر چه شی
بود البته موجود بود و هر چه موجود بود شی البته در مفهوم جدا باشند که توان گفت شی فلانی
موجود است و این حمل مفید بود و اگر گویند شی فلانی شی فلانی نیست یا شی فلانی شی یا

موجود

یا موجود موجود است کلامی حشو بود و آنکه گویند شی فلانی معدوم است معنی این بود که در خارج معدوم است
نه از آنکه شی فلانی بعنوانی در ذهن بود که اگر هیچ عنوان او در ذهن نبود قضیه و قول نتواند
بود خواه ایجابی و خواه سلبی که سلب نیز وجود موضوع خواهد بالتصور و آنکه گویند که سلب تحصیلی
مقتضی وجود محمول نشود مراد ظرف سلب است که در ظرف سلب موضوع وجود را ضرور نداشته
باشد و مراد بظرف سلب نه آن ظرفی است که ایجاب کردن در آن واقع است که عبارت از ذهن
باشد بلکه ظرفی مراد است که حکم مقید است بآن ظرف چنانکه گویند عنقا نیست موجود آن
وجود از عنقا ضرور ندارد و وجود عنقا را در ظرفی که قید حکم سلبی است یعنی خارج ضرور
ندارد و در ظرف سلب کردن که ذهن بود چه عنقا در ذهن متصور بود و همچنین است مجهول
مطلق و لیکن در مفهومات ممکنه و ممتنعات سلب از مفهوم فرضی این سخن است که سلب بجهه دوم تواند سال
بود یکی آنکه موضوع در خارج بود و در ذهن هر دو و محمول را از آن موضوع سلب کنند چنانکه
... نیست و دیگر آنکه موضوع در خارج نبود و در ذهن بود چون عنقا طایر است که طایر
را سلب کنند از افراد متحقق عنقا در خارج و یا آنکه عنوانی در ذهن در آید که تکذیب آن
عنوان اسم فرضی بود چنانکه گوید خمسه زوج در خارج موجود نیست و خمسه زوج متصور نشود
چه فردیت لازم ماهیت خمسه بود و اگر با زوجیت بذهن در آید باید لازم ماهیت را از ماهیت جدا کند
از ماهیت تخلف کند و این محال است پس این بفرض درست باشد که گوییم اگر تقدیر کنیم که اینجا یکی
... همه را بودی محال می بود تا بود و حال آنکه مجهول مطلق چنین است پس شی
معدوم مطلق شی نباشد الا بفرض و هر چه در ذهن و خارج بود شی باشد و هر چه شی بود
موجود باشد در آن ظرفی که شی باشد و در هر ظرف که موجود بود شی نباشد و از این
سخن معین شد که هیچ ممتنع و محال در ذهن نیز موجود نبود و هر چه در ذهن آید هم ممکن بود
و موجود و شیخ در مقاله اول از کتاب الهیات شفا گفته که ماهیت شی اگر ما نام کنیم
وجود خاص پس وجود باید معنی نفس ماهیات ممکنات بود و مفهوم هستی عام که از آن هستی
اثباتی گویند عارض جمیع موجودات بود لیکن چون عرض سواد و سایر خاص بمعنی انضمام موجود

بلکه امر اعتباری بود و از موجودات شمرده نشود که اگر صفت انضمامی بودی تقدم صادق بودی در وجود
بر وی که ثبوت شیء از برای شیء فرع ثبوت مثبت له است پس دور لازم بودی یا تسلسل چون
امر اعتباری بود ذاتی نبود و هیچ یک از حقایق محصله اگر حقایق محصله امر موجود بالحقیقه باشند و هیچ
موجود بالحقیقه معدوم نتواند بود و امر اعتباری معدوم است و در این مقام سخن دیگر است که از استاد
نقل کرده‌اند و بعضی از متاخران کتاب خود نوشته‌اند و آن چنان است که وجود حقیقی است که
نقیضه مانع بود از بطلان و لاشیئیت و هر چه مانع از بطلان و لاشیئیت شود با جمیع جهات مانع شود
از او وجود حقیقی و وجود بالحقیقه گویند و این نشود الا ذات واجب الوجود چنانکه تحقیق این مقال بر وجه
اتم بیاید پس معنی موجود تمام ما انتسب الی الوجود بود خواه انتساب اتحادی و خواه ارتباطی و این
معنی عام بود همه موجودات را که ممکنات بارتباط وجه مطلق موجود باشند و مفهوم وجود نیز امر انتزاعی بود
و این مفهوم هستی انتزاعی آن ذات بود که مانع است از بطلان و لاشیئیت و اطلاق این مفهوم بر ممکن
چون اطلاق شمس بود بر آب و آب پس اگر مشترک معنی ما انتسب الی الوجود است اتحادا یا ارتباطا
در بیان معنی ماهیت و ذاتی و عرضی و جنس و فصل و ماهیت الشیء ما به الشیء هو هو
ماهیت را از آن رو ماهیت گویند که در جواب ما هو مقول شود و است که بعضی گفته‌اند الماهیة
هو ما یقال فی جواب ما هو و چون ماهیت ما به الشیء هو هو است معدوم را ماهیت بود که
معدوم شیء نباشد و نه در جواب ما هو مقول شود که ما هو سوال از حقیقت بود و ما حقیقت موجود را
از اهل سفسطه که در آن سوال وجود ذهنیه باشد و این سخن که ما این مقرر است هم کتاب یا اعیان اشیاء
پس معدوم را ذات نبود که ذات و ماهیت یک معنی بود و ماهیت اعتباری را ذات اعتباری بود
حقیقت مطلق نبود الا موجود خارجی را و ماهیت چون ما به الشیء هو هو است هر چیز که غیر ذات
و ذاتیات بود در مرتبه ماهیت نبود که الماهیة من حیث هی لیست الا هی هر کاه امور خارجه در مرتبه ذات
ماهیت نبود لازم نیست که در امر نبه صادق نباشد چه تواند بود که چیزی در ذهن ملحوظ نبود
و صادق بود چون زوجیت ماهیت اربعه را که در مرتبه ماهیت من حیث هی اربعه زوجیت نبود چه
ماهیت اربعه نبود الا چهار و احد و انقسام و عدم انقسام هیچکدام ذاتی نبود اربعه را و لکن در

بعدم وجود ذاته

حال

حال است که نقیض ماهیت اربعه منظور است یعنی جمیع عرضیات صادق بود که اربعه زوجیت کلا ماهیت که
از ماهیت نیست نشود بلکه در ملاحظه و اینکه ملاحظه حقیقت خلط و تعریه باشد پس بهر اشد که وجود و هیچ لازمی
و عارضی در مرتبه ماهیت من حیث هی منظور نیست و نیز عدم هیچ لازمی و عارضی پس ارتفاع نقیضین در
مرتبه ماهیت باین معنی جایز بود که هیچ یک از نقیضین در مرتبه ماهیت من حیث هی منظور نیست که صادق
بود لوازم ماهیت چنانکه زوجیت را با اربعه که صدق رفع این و معنی محال بود که هیچ در نقیض
کاذب نبود پس ماهیت و ذات کی بود مر امور موجوده را که امور معدوم را حال از دو بیرون نبود
یا از یکدیگر ممتاز باشند و یا نه اگر در نفس الامر از یکدیگر ممتاز باشند البته همه موجود باشند و از
بر من طلب برهان نمودن سفسطه باشد و این سخن نیز برهان بود بلکه شبه باشد که مطلب اول اولی
بود و اگر ممتاز نباشد پس انسان معدوم و فرس معدوم و حجر معدوم و اسمان معدوم و عقل
معدوم و نفس معدوم همه یکی باشند پس هیچ نباشد که چیز کاهی چیز بود که از مغایر ممتاز بود و پس ماهیت معدوم
هیچ چیز نباشد نه آنکه در عدم بود و عدم عارض آن بلکه عدم عارض نشود و هیچ چیز را اگر چیزی چیز بود
عدم عارض او نشود و چون با چیز شود عدم عارض قبول نکند و نیز عدم هیچ بود تا عارض شود چیز را
و حیثیت از امور موجوده در ذهن منتزع شود و این سخن پیش از این بیان کرده شده و گاه ماهیت را بمعنی
عامتر از این مرادف مفهوم استعمال کنند چنانکه گویند ماهیت مطلقا معدوم است و ماهیت و دو گونه است
یا مرکب و یا بسیط بسیط را ذات و ذاتیات یکی بود و مرکب را ذاتی بمعنی جزء هم بود و مراد در اینجا
در مقام این نبود که در هر دو وجود با ماهیت که لازم ماهیت چنین است و نه انکه هر کاه
ماهیت متصور شود که آن نیز متصور شود که لازم وجود ذهنی چنین است بلکه مراد بذاتی آن بود که
در هیچ مرتبه از ماهیت جدا نشود یعنی رفع او عین رفع ماهیت بود در ذهن و ذاتی باین معنی عرض را
توانند بود که جوهری که او عرض بود چون لون سیاهی را که او ذاتی بود و سیاهی را که او جوهر عرض
بود و چون ابیض انسان را و این سخن در اوایل کتاب ایساغوجی مقرر است و ماهیت مشارکه یا
حقیقت مرکب بود از جنس و فصل جنس و فصل را اکثر کتاب ایساغوجی حد کرده‌اند که هم

هر ماهیت یا مشارک بود با ماهیت دیگر مغایر خویش در امر ذاتی و یا نبود اگر مشارک بود مرکب بود از
دو امر یکی ما به الاشتراک پس از اجنبی بود و ما به دیگر چون مغایر است و میان آن دو ماهیت
مشترک که ما به الاشتراک ذاتی یا به الامتیاز نیز ذاتی اما آنکه ما به الامتیاز باید
کار اجزاء فرض مغایرت و اما آنکه ذاتی باید چه اگر ذاتی نبود عرضی خواهد بود که بجای بعض اجزای ماهیت
با ماهیت نبود الا بسبب شی اجزاء محموله است پس این دو ماهیت را تمیز نبود الا بعرضی پس یک ماهیت
باشد و محال اگر ما اقرار کردیم که دو ماهیت اند هست و ماهیت غیر مشارک در جنس و فصل نتواند بود
است مشارک با ماهیت دیگر نبود و چون مشارک نیست در جنس نیز داو را فصل مقوم نیز فصل مقوم که او فصل
فرع ابهام جنس بود و چون ماهیت مشارک نیست با ماهیت دیگر او را جنس نبود پس فصل هم نیست باید
که ماهیت مرکب بود از دو جزء که از هیچ یک ابهام نبود یعنی وحدت حقیقی باشند چه تالیف
میان دو چیز در حقایق محصله الا با افتقار و افتقار نبود الا که یکی بالقوة و دیگری بالفعل بود و
ابهام منزله قوه است در ذهن چون این جواهر هر دو در یک مرتبه باشند و در خلیه و ابهام پس افتقار
نبود و چون افتقار نبود تالیف نبود و چون تالیف نبود ماهیت حقیقی نیز نباشد نیست اگر
گفته‌اند قال المعلم الثانی البسایط لافصل لها فلا فصل للون ولا لغیره من الکیفیات
ولا لغیره من البسایط وانما الفصل للمرکبات وانما یحاذی الفصل الصورة کما
یحاذی الجنس المادة والناطق لیس هو فصلا للانسان بل لازم من لوازم الفصل
وهو النفس و مراد از فصل در این مقام فصل مقوم است و چون فصل منطقی نبود فصل حقیقیه
فصل منطقی و فصل منطقی جایز بود که لازمی بود از لوازم لهذا گفته‌اند والناطق لیس الخ و بیاید دانست
که جنس مبهم در وجود و تعین و تحصیل او فصل باشد که ابهام بمنزله صورت جنس بود و در ذهن و خارج این
معنی آن باشد چون جنس ملاحظه کنند و هیچ فصل با او ملحوظ نباشد بلکه عدم جمیع فصول ملحوظ
نباشد در مفهوم جنس حیثیت جنس نبود بلکه ماده بود و در صورت فصول او این از آن جهت
است که محمول نشود بر نوع و فصل و جنس ام محمولات و اگر جنس بعنوانی ملاحظه شود که فصل
با او باشد نوع بود پس جنس وقتی جنس بود که لا بشرط باشد و معنی لا بشرط است که وجود فصول

و عدم ایشان هیچ یک با جنس منظور نباشد و نباید که اشتباه افتد لا بشرط و بشرط لا در مقام پس فرق
حیوان مثلا لا بشرط بود که هم با جمیع فصول تواند بود و هم نه و گویا در صورت فصول همه در حیوان
بالقوة باین معنی که حیوان متعین تواند بود و هر یک از فصول و در آن وقت حیوان محصل بود پس حیوان
جنس جایز است حمل کویا و غیر کویا پرنده و غیر پرنده بود بحیثیتی که تعین آن حیوان باشد یک از این معانی
معتبر نبود و بالفعل اما تواند شد نه باین معنی که عدم تعین در او معتبر بود که با این اعتبار جنس نبود بلکه ماده بود و
که قابل صورت فصول شود و این ابهام که گوییم در خارج با حیوان نبود که حیوان خارجی متحصل و بلکه در
ذهن بود نه باین معنی که در استن ذهن مبهم بود که حیوان جنس را خوب نداند یا بالفعل نداند بلکه او را دانه
بالفعل و خوب بحقیقه ابهام پس این ابهام صفت آنست نفس جنس و اما گویند که در نفس ابهام نیست چه
جنس متصور است در ذهن و تحصل دارد و کلا این ابهام صفت جنسیت یعنی نحو وجود جنس در ذهن نحو
ابهامیت بلکه صورت جنسی جنسی آنکه این جنس از آن جنست در ذهن ابهام است که اگر ابهام نباشد یا
ماده بود یا نوع و معنی ابهام آن باشد که گذشت یعنی که لی به چند ارکه حیوان جنس را هر یک از فصول است
علی البدل که معلوم نیست که یا ناطق متعین است یا با صاهل یا یا ناهق و مبهم است و باین عنوان ابهام
و جنس افتد و متصور شود که باین اعتبار که در ذهن است محصل ذهنی بوده باشد و فصل مرتبه تحصیل
معقول جنس نوع و بالفعل و فصل با جنس بحکم الوجود در خارج و در تحلیل عقل جدا شود و که مفهوم
و جنس و فصل معتبر بود که معنی ناطق مثلا شیء له النطق است نه حیوان ذو النطق و از این دو است که
حمل حیوان بر ناطق صحیح بود و مراد از شیء در حقیقت حیوان است و باین عنوان معتبر است
صحت حمل اگر گویند عرض عام در فصل حیوان معتبر تواند بود و فصول از اجناس ممتاز نباشند
الا بمفهوم پس فصول جواهر جواهر بود و هیچ لازم نیاید در آن سیاق بعض اگر چه کاهی این احتیاج
لازم بود وی که مفهوم فصل همین مفهوم جنس بود و نه چنین بود بلکه حیوان و ناطق یکی باشند
بحسب ذات و جدا شود باعتباری و تحلیل ذهنی که مفهوم و هر دام جنس از ماده و تمیز نوع
شود و فصل از صورت حقایق محصله را چنانکه در سخن معلم گذشت و تمیز جنس و فصل از جنس و فصل اعتباری

گویند و مفهومات محمول اجسن و فصل منطقی و مفهوم فصل منطقی تواند بود که امر عرضی یا اضافی بود
ولیکن چون این مفهوم اضافی است ... گفته باب النفس العقل ... مفهوم را ذاتی گویند چون نظر بالحاد
و ناطق که این دو اصل اضافه و قیاس با ابعاد و کلیات مدرک شود و خالی بود از اضافه لیکن
چون مراد اشاره باشد بمبدأ که آن صورت اتصالی جوهری نفس است که باین اعتبار ... انسان
بالفعل جسم است بالفعل جسم و انسان ... این دو مفهوم را فصل گویند   قال الفارابی فی
تعلیقاته الجنس والفصل حقیقتهما ان یعقل معان مختلفة یکون لها لوازم یشترک
الجمیع فی بعض تلک اللوازم ویختلف فی البعض فاللوازم المشترک فیها یسمی جنسا
والمختلف فیها یسمی فصلا او لوازم او اعراضا   ... گفته و گوید   ولسائل
ان یقول فهی لوازم لا مقومات فنقول انها لوازم بالاضافة الی المعانی التی التقط
منها هذه اللوازم وهی مقومات للمعنی العام من حیث المفهوم وذلک ان المعانی
العام لا وجود لها فی الاعیان کالحیوان مثلا وانما وجودها فی الذهن فهی مقوم
لوجودها واللوازم المذکورة فی الکتب من اللوازم بحسب المفهوم لا بحسب الوجود
والحس والحرکة هی لوازم النفس لکنها مقومات للحیوان من حیث المفهوم
والحیوان لا وجود له الا فی الذهن انتهی کلامه بالفاظه الشریفة   از این سخن ظاهر
میشود که جنس و فصل جزء ذهنی اند شرح و ... از امور خارجی ملتقط یا ... از خارج اما اینها
لوازم اند ذوات خارجی او جزء اند حقیقت یعنی اجزای ... اعتبار مغایرت و ...
جزء خارجیت ماده و صورت است و لوازم که در کتب ... ان بود که از ماده و صورت ... شده
شود لهذا ... صوری نشود و حد امری بود ... این فصل تفصیل چون حیوان ناطق ...
نه حد بود که در حد اجزاء بالفعل بود و در محدود بالقوة چه ... یکی معنی بود که ... شود
ناطق و حیوان ... میان حد و محدود ... اجمال بود و چون نوع با عوارض
منضم شود هویت ... یعنی تشخص و این تشخص در خارج شود چه عوارض در خارج لاحق نوع مبهم

تواند شد

تواند شد که نوع مبهم در خارج شود با هم نوعی و هر عارض خارجی موجود بود از وجود
معروض که ثبوت شیء از برای شیء فرع ثبوت مثبت له است بود و در ظرف ثبوت و نیز
انسان ... متحد الوجود بود و در خارج ... صحت حمل ... متحد الوجود با شیء متقدم تواند
بود بر آن شیء چه متحد الوجود با شیء ... با آن شیء بلکه افزون از معیت و تقدم ...
و انحاد ... پس وجود انسان در خارج و وجود زید بود و میان زید و انسان در خارج
دوی نبود و چون وجود زید در خارج نباشد الا یغیر خارجی زید یعنی ... بود ...
و تشخص ... در خارج ... بود و زید ... عوارض خارجی و در ذهن
در ظرف خلط و تعریه جدا شود پس تشخص و وجود بمفهوم جدا باشند و در واقع تشخص طبیعت
... بود ... وجود خارجی و تشخص از زید در تحلیل عقلی جدا شود و کلی در تحلیل ...
... عقلی مجرد و ... کثرت ... باشد چه ممتاز بود و از غیر متعین بود ...
... نوع بود ... وحدانی عارض ... بود و موجود بود و این وحدت
در مرتبه عقل منافی نبود کثرت در حد خارج را و در حد خارج متکثر شود و با همه متحد بود
... اگر در ذات کلی کثرت ... یا متجزی شود بلکه همان انسان که متعین بزید بود همان متعین بعمر
بود ... در زید و عمر بود ... حقیقت انسانی ... آغاز کنیم در شرح سخنان
... مقدمات ... در خلال شرح بیان کنیم ... مسائل ... واقع شود
بیان کنیم ... طوایف بود از فلسفه و کلام ...
... نوشتن کیرد   قال المعلم ابو نصر محمد بن محمد بن
طرخان الفارابی فص ... شیء خلاصه ... گویند و چون درین کتاب معلم ...
حکمت بیان کرد مفتاح سخنان را فص قرار داد و فص ...
باین حکمت ... درین کتاب از سخنان حکما بیان کرد و بر آخر نامه ختم گشته لهذا فصوص گوید

آغاز سخنان ... کتاب فصوص الحکم محیی الدین نقل کرده ... فص
الامر مفصل و چون این مفصل ... بیان حکمت و مرتبه ... حکمت ... الایات
... درین کتاب ... فصوص ساخت   الامور التی قبلنا لکل منها
ماهیة وهویة ولیست ماهیته هویته ولا داخلة فی هویته ولو کانت
ماهیة الانسان هویته لکان تصورک ماهیة الانسان تصور الهویة فکنت
اذا تصورت ما الانسان تصورت هویة الانسان فعلمت وجوده ولکان
کل تصور للماهیة یستدعی تصدیقا ولا الهویة داخلة فی ماهیة هذه الاشیاء
والا لکان مقوما لا یستکمل تصور الماهیة دونه ویستحیل رفعه عن الماهیة
توهما ولکان قیاس الهویة الی الانسان قیاس الجسمیة والحیوانیة وکان
کما ان من یفهم الانسان انسانا لا یشک فی انه جسم وحیوان اذا فهم
الجسم والحیوان کذلک لا یشک فی انه موجود ولیس کذلک بل یشک
ما لم یقم حس او دلیل فالوجود والهویة لما بیّنا من الموجودات لیس
من جملة المقومات فهو من العوارض اللازمة وبالجملة لیس من اللواحق
التی تعد الماهیة وکل لاحق اما ان یلحق الذات عن ذاته ویلزمه و
اما ان یلحقه لغیره فمحال ان یکون الماهیة حاصلا الا بعد حصولها
ولا یجوز ان یکون الحصول یلزمه الا بعد الحصول والوجود یلزمه
بعد الوجود فیکون قد کان قبل نفسه فلا یجوز ان یکون الوجود
من اللواحق التی للماهیة عن نفسها اذ اللاحق لا یلحق الشیء عن نفسه الا
الحاصل الذی اذا حصل عرضت له اشیاء سببها هو فان الملزوم
علة لما یتبعه ویلزمه والعلة لا توجب معلولها الا اذا وجبت وقبله

الوجود

وقبل الوجود لا یکون وجبت فلا یکون الوجود مما یقتضیه الماهیة فیما وجوده
غیر مستفید بوجه من الوجوه فیکون اذا المبدأ الذی عنه الوجود غیر الماهیة
وذلک لان کل عارض ومقتضی عارض فاما من نفس الشیء واما
من غیره واذا لم یکن الهویة للماهیة التی لیست هی الهویة عن نفسها فهی
لها عن غیرها فکل ما هویته غیر ماهیته وغیر المقومات فهویته من غیره
فیجب ان ینتهی الی ما لا ماهیة له مباینة للهویة   اراده کرده است اثبات ...
اول را و بیان اینکه ... موجود است و او را ماهیت ... بلکه ... صرف بسیط ...
و بیان ... و مراد بالامور التی قبلنا موجودات است ملاحظه وجوب یا امکان
چه ... لحاظ وجود است ... اینست که ... باشد لا شک فی امور وجود و اشیاء
و لفظ قبلنا این افاده کند چه اموری که ... بود ... الوجود است و این برهان اگرچه
نظر بوجود است و ... گذشته لیکن برهان نظر بوجود را بیان ... تقریر است یکی
آنکه گویند موجودی در خارج بود پس این موجود اگر واجب بود فهو المطلوب و اگر واجب
نبود مستلزم بود واجب را و یا دور او یا تسلسل را و این دور و تسلسل باطلند و محال پس
واجب را لازم بود و طریق دیگر این بود که گویند که وجود مشتمل بود بر فرد ممکن پس
مستلزم بود اشتمال وجود را بر فرد واجب ... یعنی ممکن موجود است و هر ممکن موجود
در علیت یا به یا واجب یا منتهی بواجب لاستحالة الدور والتسلسل و لفظ قبلنا افاده لذلک
... وجود بر فرد ممکن ... و اما اختیار ... آنکه طریق اول را
... در مشهور ... طریق ... و ... برهان لم است از
جهت آنکه این برهان ... مشتمل بود ... یکی اثبات وجوب وجود
در ضمن ... اثبات ثابت شود آنکه واجب ... وجود است و وجود عین واجب
در وجود و ماهیت و تشخص از واجب ... است که هر مفهوم که مغایر وجود

بود نه با وجود منضم گردد و موجود نشود که بر مفهوم فی نفسه با وجود و عدم ملحوظ تواند بود
و مفهومات و حقایق که در خارج هستند که مغایر وجودند که اگر مغایر وجود نبودندی باشیدی
تصور ماهیت عین تصور وجود بودی و یا مستلزم و باین مطلب اشاره کرد و گفت لکن تهافت
بهرحال ازین امور ماهیت و حقیقتی بود که بان ذات و حقیقت آن امر آن امر بود و گفته اند ماهیة
الشی ما به هو هو و هویت شیء تشخص عبارت از نحو وجود خارجی پس هویت یعنی وجود خارجی
باشد و مطلوب اگر ماهیات معلوم چون انسان و فرس و حجر و فلک و عنصر را ماهیت عین
وجود و هویت نبود و این کلام پس ضعف درست باشد که اگر ماهیت و هویت یکی بودی تصور
ماهیت عین تصور هویت بودی لیکن تالی باطلست و بطلان تالی اشاره کرد و گفت ولو کان کما سئل لما
هویته لکان تصورک معنی الانسان تصور الهویه چنان این خبانت که گاه باشد که
تصور کرده شود و ندانیم که موجود است یا نه و استفهام کنیم بوجود پس هرکه ملازم ... ان را
دانند یعنی ماهیت انسان را هو الانسان را دانند که از محض تصور انسان تصور وجود شی در
خارج لازم نیاید و چون هویت عبارتست از تشخص و تشخص عبارتست از نحو وجود خارجی
پس بر این تقدیر هرکس انسان را تصور کند هو الانسان را تصور کند نیز لازم آید که هرکس تصور
کند ماهیت انسان را التصدیق کند بوجود انسان که انسان بنفس هویت است و هویت نحو وجود
خارجی پس انسان نحو وجود خارجی بود پس در خارج موجود بود و از محض تصور انسان تصدیق
بوجود انسان در خارج لازم آید و نه چنین است و ایضا انسان متشخص خواهد بود بالذات و
هرچه متشخص بود موجود بود که الشی ما لم یوجد لم یتشخص پس تشخص و وجود یکی باشد پس انسان موجود
بود بالذات و ایضا معدوم شیء نبود پس متشخص نه مبهم و انسان متشخص بالذات بود
پس معدوم نبود پس موجود بود فی نفسه پس هرکه تصور کند ماهیتی را التصدیق کند بوجود
آن ماهیت و این نه چنین بود که ممکن بود که چیزی با شارح معلوم بود و هل بسیطه
مسئول عنه این سخن بنا بر آن بسته که پیش ازین گذشت که جواب ما شارحه

وحقیقت

و حقیقت بحسب اوقات با هم مختلف است که قبل از تصدیق بوجود سوال از حقیقت نتوان کرد
و در مقام احتمال از چهار بیرون نبود یکی آنکه ماهیت نفس وجود بود و دیگر آنکه ماهیت
جزو وجود بود و دیگری آنکه وجود جزو ماهیت بود و رابع آنکه نه این بود و نه جزو این بتقدیر
مباین نتواند بود چه ما گفتیم سخن در ماهیت موجود است و ماهیت موجود البته منضم بود بوجود
و انضمام یا باتحاد بود یا بجزئیت یا بعروض اخیر مطلوبست و آنکه باطل است احتمال
اولست بطلان اول که عینیت بود گذشت و بر ثانی اقامت نکرد برهانی چه بطلان این
از بطلان احتمال سیم ظاهر شود و اشاره به بطلان احتمال سیم کرد و گفت که اگر وجود
داخل بود در ماهیت انسان مثلا تصور انسان تمام نشود الا بتصور هویت که تصور کل تمام نشود
الا بتصور جمیع اجزاء و ایضا لازم است که محال باشد رفع شدن هویت از ماهیت بحسب
توهم و مراد بتوهم در مقام تعقل باشد و این نحو اطلاق بسیار است در میان اصحاب
و مراد آنست که هیچ ذاتی از ماهیت جدا نشود در هیچ مرتبه از مراتب ذهن که چون
جسم و حیوان بود انسان را و هویت از ماهیت جدا شود پس هیچ ذاتی هویت نبود
انسان پس هیچ هویت ذاتی نبود مر ماهیت را و ایضا هرگاه چون وجود جزو بود چون وجود جنس نبود
مر انسان را یعنی جزو جنسیت بود محالست که تصور کنند انسان را و شک داشته باشند در
وجود بلکه قبل از تصور انسان تصور وجود کنند که تصور جزو مقدمست بر تصور کل و حال آنکه
ممکن است که انسان را فهمند و نفهمند آنکه موجود است یا نه پس برهانی افاده کنند یا حجت
قایم بود مقام حس و برهان چون تواند ازین برهان ثابت شد صغرای قیاس بر مطلوب
که وجود ماهیات ممکنه از غیر ممکن تا نفس است و باین اشاره کرد فالوجود والهویه لما
من الموجودات لیس من جمله المقومات فهو من العوارض اللازمه و لفظ هویه را بر وجود
عطف کرده تا مبین شود که مراد بهویه وجود است پس تشخص پس معلم نحو وجود است
چنانکه بیان کرده شد و چون این قضیه مبین شد که الهویه لما ینا من الموجودات لیس من

جمله المقومات فهو من العوارض چه گذشتیم که مباین احتمال خارج کو گوییم الهویه عارضه لما ینا من الموجودات
و کل عارض للشی فله سبب پس گوییم سبب آن هویه در ذات ماهیت نتواند بود که هر سبب مقدم
بود در وجود بر مسبب و چون سبب وجود است پس ماهیت مقدم بود بوجود بر وجود و این
دور محالست و باین سخن اشاره کرده که محال ان یکون المهیه حاصلا الا بعد حصولها فلا
یجوز ان یکون الحصول لازما بعد الوجود فیکون قد کان قبل نفسه پس بیان کرد بتفصیل که
محال بود که وجود از لوازم بود مر ماهیت را و محال آنکه علت تشخص ماهیت بود که هیچ چیز لاحق
نشود چیزی را اگر او حاصل را یعنی موجود را که البته بعد از حصول عارض شود مر آن حاصل را
اشیا که سبب آن اشیا او حاصل بود دلیل این سخن آنکه ملزوم علت بود لازم را و تابع خود را
علت سبب نشود معلول خود را اگر بعد از وجوب که الشی ما لم یجب لم یوجد و ماهیت معلول
واجب نبود پس سبب وجود خود نشود ماهیتی از ماهیتی که غیر وجود باشند پس وجود ماهیات
ممکنات را سببی باید غیر ماهیات ممکنات یعنی مجموع ماهیات را با احتیاج به بطلان
تسلسل نفهند خارج از ممکنات که سبب وجود ممکنات شود و این سبب که وجود
ممکنات ازوست بنفس وجود بود و نشاید که لازم بود آن مبدا و چون هویت هر عارض را
با نفس ماهیت بود یا بغیر لکن بنفس ماهیت نتواند بود چنانکه گذشت پس بغیر مستند بود
پس اگر این غیر نیز مغایر وجود بود و ممکن بود همان دور لازم آید پس منتهی شود بمبدا
که بنفس وجود خود بود که آن واجب الوجود است تعالی شانه و ازین فصل مستفاد شد ثبوت واجب
الوجود و آنکه واجب الوجود عین وجود است و بیان این مطلب سوای تقریر معلم موقوف بود
بر چند مقدمه اول نفی اولویت ذاتی دوم نفی اولویت خارجی لیکن اول ابطال اولی پس کنیم در این
مقدمات اگر شروع کنیم در مقصود و پس از نفی اولویت ثابت شود ایجاب و در این
اشاره کنیم لا بل ذکر کرد انا یا لکفه انه لعون ... اما احتمالات ایجاب و اولویت
سه است اول آنکه معلول واجب شود بعلت و موجود گردد و در این حال معلول گفت

بود

بود و دوم وجوب یکی وجوب سابق و ثانی وجوب لاحق که این وجوب را وجوب بشرط محمول گویند
و دوم که اولویت گویند معلول را وجود مثلا اولی شود بعلت و موجود شود بی آنکه بحد وجوب
رسد سیم اولویت ذاتی که ممکن را وجود یا عدم بالذات نه بسبب علت اولی گردد و
موجود شود و عدما با این احتمال کسی میل کرده باشد سوای ذیمقراطیس که مشهور است که گفت
و اتفاق قایل است بوجود عالم را با اتفاق سید است نه علت فی چه او واسطه میان تساوی
نسبت وجود و عدم که معنی امکانست و میان وجوب و امتناع نداند و متکلم نیز نتواند
که قایل شود که باعث سد اثبات صانع شود و هم ترجیح بلا مرجح لازم آید و این با قول
باتفاق گردد او اولی است اما بیان ردی یکی با اولویت خارجی و دوم وجوب است ما حاصل سخن
آنکه بوجوب فلا بد ... از تکلیل با نفی اولویت ذاتی و آن عبارتست که ترجیح بلا مرجح بالعرض
محالست که معنی این سخن ممکن بلا علت ممکن بلا علت معنیش آنست که نسبت وجود و عدم
امری مساوی بود نه با این معنی که آن امر اقتضای تساوی نسبت وجود و عدم کند بلکه با این
معنی که مقتضی نباشد نه وجود را و نه عدم را با وجود تساوی که عبارتست از عدم اقتضا وجود
و عدم لاحق او شود بی سبب خارجی و این بین البطلان باشد پس ازین گوییم که حال
باشد که واسطه بود میان وجود و عدم و میان مساوات با این معنی که یا وجود چیزی
ضروری بود یا عدم او نظر بذات و یا وجود و عدم مساوی نشاید که وجود مثلا اولی بود
نظر بذات ممکن چه بر تقدیر عدم ممکن خواهد بود یا نه اگر ممکن باشد نظر بذات مرجوح
و این من الاستحالات چنانکه بر تقدیر تساوی تحقق احدهما بی علت من الاستحالات بل باشد
است که مرجوح بعد از یکی سببی و راجح نیاید و اگر ممکن نباشد پس آنچه ما فرض کردیم که ممکنست
واجب الوجود باشد پس اولویت ذاتی غیر معقول باشد که ترجیح مرجوح و ترجیح بلا مرجح محالست
و هرگاه ترجیح بلا مرجح محال بود ترجیح بلا مرجح نیز محالست باین معنی که علت ما ذاتی خارجی
احدهما از وجود و عدم را راجح سازد و موجه کند چه ترجیح بلا مرجح مستلزم ترجح بلا مرجح بود

پس لازم آید که گوییم هرگاه فاعل مختار وجود زید را رجحان داد بر عدم زید با وجود تساوی نسبت
فاعل بوجود و عدم زید چه مختار فرض کرده ایم گوییم این ترجیح یا مستند بود بذات فاعل یا نه
این محال بود که فاعل را نسبت بطرفین وجود و عدم زید مساوی بود چه هر چیز را که نسبت بوجود
و عدم امری مساوی بود اگر بسبب وجود آن امر شود ترجیح ناشی شده باشد از تساوی این
ترجیح بلا مرجح است و محال است بالبدیهه و اگر مستند بود بغیر ذات فاعل مثلا باراده
فاعل نقل کلام در سبب ترجیح اراده کنیم که اراده وجود با اراده عدم مساوی است و
نسبت فاعل مساوی و اگر اراده ذات ترجیح آمد ترجیح بی سبب پیدا شود بلکه گوییم که هر چیز
که سبب وجود ترجیح شود مثلا بر عدم یا بالذات مرجح بود یا بالذات مرجح نبود اگر بالذات
مرجح نبود نسبت ذات آن چیز با طرفین وجود و عدم معلول مساوی خواهد بود پس اگر ترجیح
از جنس آن چیز ناشی شود ترجیح بلا مرجح است پس مرجح غیر آن سبب بود و نقل کلام کنیم در آن امر
که سبب دیگر مرجحست و گوییم که اگر بالذات مرجح بود و ترجیح بلا مرجح نباشد و اگر مرجح نباشد بالذات
نسبت مساوی خواهد بود و همان سخن لازم خواهد آمد و همچنین بود در مرجحات افعال اگر [illegible]
شود و مرجح بالذات که آن غایت بالذات باشد و غایة الغایات ست و اگر گویند که بالذات
مرجح نیست و نسبت نیز مساوی بلکه اولی است اقرار کردند بمرجح با آنکه ابطال این نیز باید
پس معین شد که ترجیح باراده و ترجیح بلا مرجح محال بود تا داعی بر فعل نباشد و آن اگر خیر
بالذات باشد غایت و مرجح بالذات بود و یا اگر نافع بود باید که منتهی شود بخیر بالذات
یا کسب نفع او را ز عم فاعل و از غرایب عقاید است آنکه درین زمان پدید آمد که اگر
داعی بر فعل نباشد مطلقا و در جانب وجود و در جانب عدم ترجیح فاعل احد هما
محالست چه داعی نیست ترجیح بلا مرجح و ممکن بی علت و اگر داعی بود بر هر دو طرف
لیکن داعی مساوی با احد در این مرجوح باشد و سایر احوال مساوی نامرجح باشند که احد هما
چون توجه نفس و حضور آن امر پس این مرجوح واقع تواند شد حاصل سخن که با وجود داعی ترجیح

بلا مرجح

بلا مرجح جایز است بلکه ترجیح مرجوح و دلیل این گفته که در میان سلطان تو را نفع اندک در وی با وجود علم
بآنکه کوه اگر گشته شود بسیار دور آن قدرت شده و سایر دلایل ازین نوع که هر که خواهد بکتب صاحب مذهب
رجوع باید کرد و معلومست که این مذهب همان مذهب مشهور است که ماتش خواسته است که دعوا
نماید و جدا نخواهد شد که بدیهه حاکم است بعدم فرق میان آنکه هیچ داعی نبود و یا در هر دو طرف بود
مساوی شبهه در ابطال آن نیست که اگر فاعل را داعی احد طرفین اکنون سوال توان کرد که چرا این
طرف بوجود آمد و آن نه با وجود تساوی طرفین و اگر داعی بود در هر دو طرف همان سوال متوجه
باقی باشد که چرا این طرف بفعل آمد و آن نه با آنکه هر دو طرف مساوی بودند در همه چیز و چون سوال لم معقول
است و سوال لم سوال از علت است چنانکه بکتاب برهان ارسطاطالیس معروف گردد و ظاهر شود که فاعل
مرجح است از فاعل علت ترجیح نتواند بود که تلک اراده فاعل که منتهی شود بامری که مرجح لذاته باشد
و آنجا سوال قطع شود و چون ترجیح بلا مرجح و ترجیح مرجوح ممتنع است پس اگر علت تام یعنی جمیع
ما یتوقف علیه وجود معلول پدید آید چه اگر با اولویت پدید آید باین معنی که وجود معلول اولی تا هم
اولی بود و نه بحد وجوب و ضرورت نرسد تحقق نقیض معلول مقتضی علت تامه در حال اولویت ممکن خواهد
بود که اگر ممکن نباشد پس مقتضی علت واجب بود که نقیض او محال است و بر تقدیر تحقق آن نقیض
دیگر لازم آید ترجیح مرجوح چه مفروض اینست که احد هما بعلت راجح است و غیر او مرجوح
و چون پس لازم آید ترجیح مرجوح و وجود ممکن بلا علت چنانکه بیان کردیم و نشاید که گویند ترجیح
مرجوح گاهی باشد که در طرف مرجوح علت تامه نباشد و اگر باشد ترجیح مرجوحست چه گوییم نسبت
آن طرف که مرجوح فرض کردیم بنظر علت خودش یا رجحان است یا تساوی یا مرجوحیت
لازم آید ترجیح بلا مرجح یا ترجیح مرجوح و ایضا اگر علت تام موجود باشد یعنی جمیع ما یتوقف
علیه معلول و کیا معلول الآن موجود نشود و یا اگر جمیع اسباب معلول نباشد که موجود نباشد
و باز اگر باز جمیع ما یتوقف علیه موجود نشود و معلول موجود شود و صدق [illegible] حاکم بود که معلول
باتفاق موجود دیگر بود نه بعلت که گاه علت بود و معلول نبود و گاهی آن علت بود و معلول

بود پس این علت تام نیست از اینجا شد در وجود معلول این سخن را معلم ثانی ابی نصر فارابی نسبت گفته
و ایضا گوییم که نسبت معلول بعلت تامه من حیث استقلالها یا نسبت امکانی بود یا نسبت وجوبی یا نسبت
امتناع و نشاید که نسبت امتناع باشد که هیچ معلول موجود نشود که با علت ممتنع باشد و بی علت وجودش
محال باشد بالبدیهه و نشاید که نسبت امکانی باشد باین معنی که جایز بود بودن آن معلول با علت و
نبودنش پس حال معلول با علت چون حال او بود بی علت که با وجود علت معلول تواند بود و نتواند
بود و این محالست و چون علت موثر بود در معلول بالضروره تا تمام سبب یا سبب ایجاد
ضرورت بود یعنی علت تامه واجب سازد وجود معلول را پس معلول او وجود پدید آید قبل الوجود
قبلیه ذاتیه در مرتبه عقل و چون این وجود پدید آید معلول بشرط وجود علت ضروری بود
و این ضرورت لاحق بود و این ضرورت لاحق فرع ضرورت سابق بود و نسبت علت با معلول
نسبت امکانی نبودی بر شرط وجود علت معلول ضروری نبودی پس پیدا کردیم که ممکن محفوف بود
بوجوبین سابق و لاحق و وجود با اولویت محال بود نه ذاتی و نه خارجی که ترجیح مرجوح محال است
و هرگاه ترجیح جایز نبود با وجود تساوی در ممکن باتفاق با وجود مرجوحیت چون جایز بود
و این نیست الا مغلطه و برخی از متکلمان تحاشی و انکار کنند امتناع اولویت خارجی را او گوید
که وجود نبود که اولویت ثابت باشد و چون با اولویت قرار کنند ترجیح مرجوح جایز گیرند و منع
کنند استلزام ترجیح مرجوح ترجیح مرجوح و گویند بالبدیهه که زان از شیر [illegible]
رود و اگر پس آید دو راه مساوی در همه چیز و نماند تا شیر او را تلف کند و این بر سبب
پس استدلال در برابر بدیهی مغلطه است و سفسطه پس نفی تخلف معلول از علت تامه محال لازم
که معلول او واجب داند علت و این شکل تخلف جایز داند و هیچ چیز را لازم چیز دیگر نداند
که مطلقا لزوم قابل اثبات حتی میان طلوع شمس و وجود نهار و میان [illegible]
وجوب معلول امر علت را در برهان که معلم ثانی در باب وجود و وجوب و جیفیه گفت بکار
داشت و هم بکار آمد در بعضی براهین دیگر مذکور خواهد شد

ازین

ازین سخن در براهین که بعد از آن در اثبات واجب الوجود یکی برهان قوه و فعل باشد که هر چه
که موجود باشد و بالفعل است من جمیع الوجوه و یا بالقوه یا بروی بالفعل شده و بروی
بالقوه و معنی بالفعل مطلق آن باشد که هر مرتبه از وجود که آن امر را ممکن باشد بر حیثیت
از موجود دران امر حاصل باشد و مراد نه بالقوه محض آنکه هیچ از مرتبه خود در اشته
باشد که هر فعلیه و وجودی را قابل است باید که موجودات ازین معنی خالی باشند و هر موجودی
که بروی بالفعل و بروی بالقوه بود حرکت کند و جویا شود فعلیه را پس الحرکة را سیمای باید که
موجود از آن روی که موجودست حرکت کند و آن سیما متحرک بعینه بالقوه بود که جهتی بالقوه
نبود اگر هیچ جهتی بالقوه نبود در کجات ذات و بحسب صفات بت الطف چه واجب موجودی
بود که بری بود از قوه و اگر جهتی بالقوه بود بجنبد و چون جنبش ناسی باید و حال چنین بود
اگر برسد بموجودی که هیچ قوه جنبش ندارد جایز نبود که جنبش نیاید الا که متحرک جویا بود
از آنکه بداشته باشد بالقوه بود چون آن موجود را بالقوه نباشد جنبش نباشد و ایضا
هر چه بجنبد آن جنبش را غایتی بود باید که جنبش باو رسد یا نزدیک آن رسد که حرکت فی نفسه
هیچ موجود را مطلوب نبود که حرکت بر آمدن از مرتبه از قوه باشد و رسیدن بمرتبه
از نعمت و آن غایة حرکت چند کان اگر بکنند سلسله غایات بجایی منتهی نشود و این محال است
پس حرکتی را که در نظام موجود واقعست غایتی بود که مطلق متحرک نبود و بیرون بود از بالقوه
که هر بالقوه را حرکت جایز بود پس ظاهر شد که موجودی غایة بود که حرکت را بیرون از قوه
و انفعال و امکان و این واجب الوجودست جل جلاله انیست آنچه استاد بزرگ ابو علی
مسکویه بکتاب فوز السعادة بیان کرد لکن سخن بخصوص گفت که حرکت یا ارادیست و یا طبیعی
و سخن تمام کرد و اما در اینجا بعموم مذکور شد که موجود یا حرکت کند یا نکند که گوییم معنی عام
حرکت مراد باشد یعنی وجود بعد ما لم یکن فی طباع ذاته خروج از قوه مطلقا و این اصطلاح
بود که حرکت مطلق خروج از قوه را نیز گویند و اتمام این دلیل علم الشیء تفصیل اتم ازین

بباید انشاء الله العزیز و پوشیده نیست که این سخن اول آن مآل الطریق مشهور راجع تواند شد دلیلی
دیگر براین مطلوب اینست که مجموع موجودات محالست که معدوم مطلق شوند و مجموع ممکنات
جایز است که معدوم مطلق شوند اول صورت برهان ذکر کنیم و پس از آن ملازمه و بعد از آن بیان
ملازمه بطریقی که بخاطر رسیده است اما صورت برهان چنین است که موجود اعم است از ممکن
بحسب صدق و هر چه اعم بود بحسب صدق از امری صادق بود بر فردی بی خاص پس موجود
صادق آید بر فردی بی ممکن و این ممتنع بود که موجود بران صادق است پس واجب بود
کبری این است اما بیان صغری آنکه موجود یا مباین بود یا مساوی ممکن بود و یا اعم و یا اخص
مباین نبود که ممکن موجود است مساوی نیز نباشد که جمیع افراد ممکن جایز العدم اند و جمیع افراد موجود
ممتنع العدم و هر دو کلی که عدم جمیع افراد یکی جایز بود بر جمیع افراد دیگری محال النسبت میان
ایشان تساوی نتواند بود و خصوص از طرف آنکه عدم بر جمیع افراد او جایز است اما بیان
کبری چه اگر نسبت تساوی بودی مجموع یکی که معدوم شدی از آن دیگر نیز معدوم بودی
چه افراد این دو کلی یکیست که مساوات صدق احد الکلیین است علی جمیع ما یصدق علیه الآخر و
بالعکس و اما بیان آنکه خصوص از طرف که عدم بر جمیع افراد او جایز است نتواند بود
اینست که هرگاه جمیع افراد یکی معدوم شود فردی از آن دیگر مانده باشد که جمیع معدوم
نشده و این ها او بران فرد صادق نباید که خلاف فرض است پس وجود عامتر بود از
ممکن اما بیان صغری و این دو مطلب اول یعنی آنکه جمیع ممکنات جایز العدم اند از آن
روی که ممکن جایز العدم است بالضروره و اما آنکه افراد موجود بالکلیه جایز العدم نیستند بلکه
بباید پس وجود عامتر بود و از ممکن بران فرد صادق آید غیر ممکن البته پس آن فرد واجب
الوجود بود که ممتنع مصداق وجود نشود و اما بیان آنکه مجموع تا چیز نشوند چنانست که
واجبات اند فی الجمله هر موجود تا واجب گردد موجود نشود نباشد و بیان این که
یا واجبات بالغیر هستند یا واجبات بالذات باشند اگر واجبات بالذات باشند

را

ثبت المطلوب و اگر واجبات بالغیر باشند غیری باید که سبب وجود شود مر موجودات را و آن معدوم
نباشد که معدوم مطلق سبب نشود موجودی را پس موجودات واجب بالذات هستند یا
کل یا فردی از موجود بود و در این مقام که اثبات واجب است مناقشه ندارد اگر گویند که کل مرکب از
… چند مطلب میرسد پوشیده نیست که همین مقدمه تنها یا دلیلی تواند با تصدیر و اصلاح
مقدمه مجموع الممکنات ممتنع ان تصیر الاشیاء … و اما بیان این مقدمه بطریقی
که موقوف نباشد بر ابطال … و بخاطر رسیده است چنانست که گوییم مجموع ممکنات
اگر معدوم شوند عدم ایشان را سببی باید که هر چیز معدوم شود بعد از آنکه موجود باشد سببی
و این سبب و علت شاید که موجودی بود چه لازم آید که سبب عدم نقیض خود شود و هیچ چیز
عدم نقیض خود نبود پس باید که معدوم بود و این محال است که عدم مطلق منشا اثر نشود و اگر
شود عدم علت جمیع موجودات خواهد بود چه عدم معلول نشد نباشد الا بعدم علت چه هر چیز
که وجود او را دخل نبود در وجود معلول رفع وجود او را نیز دخل نبود در عدم معلول
و این بین است پس نفی جمیع موجودات را علت نبود پس از تقریر این مقدمه توانند بود که این
مقدمه با این ضم کرده شود که عدم جمیع موجودات را هرگاه علت نبود وجود ایشان
را نیز علت نبود و هر چیز که وجود او را علت نبود واجب الوجود بود فثبت وجود الواجب تعالی
و توانیم گفت موافق سخن علامه خفری که مجموع ممکنات ممتنع است که لاشی محض شوند پس محققا
لمعنی العموم موجود در ماده یافت شود که ممکن با او و یافت شود و آن واجب الوجود
است دلیلی دیگر از قدما و اقدمین فلاسفه فارس که علامه خفری نقل کرده است و گفته لیس
للموجود المطلوب مبدء بیان این چنان است که حکماء فرس بدو اصل قایل بودند یعنی نور
و ظلمت و تحقیق این سخن مخصوص ایشان است که همه حکما قایلند و لیکن چون دو نام بر
دو اصل نهاده اند یکی یزدان و یکی اهرمن یا نور و ظلمت از این دو نام گمان برده اند که ایشان
مراد اصل قایلند و … که جهال ایشان … در روزگار دو موجود اعتقاد کرده باشند

واجب الوجود بکفر و زندقه افتاده و با این همه گفته اند که نور دانا و توانا است و هر دانایی و بینایی
و توانایی که است از پرتو نور است و یزدان و هر نادانی و عجز که است ظلمت یعنی و اهرمنست
و تحقیق این سخن چنان است که گفته شد دو امر در معقول منحصر شود که این دو امر اینست بود
یکی وجود مطلق و یکی عدم مطلق اما آنکه وجود مطلق را سبب نبود دانست که سبب آن یا وجودی
بود یا عدمی می تواند بود که هرگز عدم مطلق سبب وجود نشود و وجودی نتواند بود که دور
لازم آید چه طبیعت مرسله موجود علت طبیعت مرسله موجود نشود و نه فرد موجود طبیعت
مرسله موجود چنانکه علت طبیعت انسان نیست که طبیعت انسان بود و نه فرد اما آنکه طبیعت نشود
که طبیعت متحد الوجود است با فرد و علت مقدم بود و اما آنکه فرد نشود چه اگر فرد علت طبیعت
مطلقه شود پس مقدم خواهد بود بر طبیعت مطلقه و حال آنکه متحد الوجود است با فرد و این سخن بنا بر وجود
طبیعت است در خارج و بیان این مفروغ عنه است در کتب … محض عدم مطلق را علت نبود
که علتش وجود نشود و هم عدم زیرا که عدم مطلق فرض کردیم … و موجود …
در معنی پس دو اصل … آیه عدم محض که اهرمن خوانده و وجود مطلق را که حقیقتش
عین واجب یزدان … عالم … چنانکه سلسله وجودات
بالغیر منتهی شود بوجود بالذات چرا که بالغیرات و هر یا بالغیر واجب که منتهی شود …
عدمات بالغیر نیز واجبست که منتهی شوند … بالذات سلسله در عدم و بالذات …
اعتباری بود …
… الا عدم چنانکه …
…
…
…
… بالقوه معنی عدمی بود و بالفعل وجودی

اینست

اینست سخنان ایشان و آنچه اعتقاد ایشان آنست اینست که در خارج شخص موجودات که … از الا بطلان
و لاشی ایشان است و این ماهیات پرتو آن شخصند بسبب اصلاح مراتب سوی حقیقه وجودی که
… او قوه است که واجب از قوه بریست و عدم محض فعلیه و باقی امور بروی با قوه و با
فعلیه و ماهیه و امکان … مراتب از حقیقت موجود انتزاع شود و غیر واجب و عدم محض
هر چیز را مرکب دانسته و از آثار این دو معنی … که کل ممکن زوج ترکیبی یعنی فعلیه و قوه چنانکه
… آذر … که مجوس … کتابی گفت گیتی … و نهاد
… چنان … یکی است که … موجودات و نهاد … یعنی … آن چیزی که از آن فراهم
آمده … که یکی پرتو حقیقت یزدانی بود که فعلیه از آنست و یکی … عدم است و
قوه با قوت و سخن ایشان نزدیکست بسخن متصوفه و بباید دانست که مجموع ممکنات در قوه …
در امکان … عدم چه متناهی و چه غیر متناهی پس تسلسل مفید نباشد و … غیر …
… و از ارسطو طالیس … که وجود عدم و غیر متناهی محال است … الفعل است و مترتب
بالفعل و … که ترتب میان اجزای طبیعی بود و غیر متناهی نتواند بود تمام شد سخن حکیم …
صغری چنانست که ترتب طبیعی آن باشد که بعضی از اجزای … بالطبع و … الا …
مقدم بود بر بعضی و عدم … که … دو … و چهار … الی غیر النهایه …
و پس از این رو احتمال است … اثبات کبری کنند … دلایل … که در بطلان تسلسل
گفته … اعداد غیر متناهی مترتب بالطبع است و هر مترتب بالطبع غیر متناهی محال است
… و تضایف پس عدد غیر متناهی محال است و توانند بود که … دیگر … چنین گوییم
… تا ده … و صد نباشد و تا ده صد نباشد هزار نبود … و چون …
غیر متناهی … غیر متناهی و صد غیر متناهی و … برابر صد باشد و صد … برابر هزار
پس غیر متناهی ده برابر غیر متناهی بود و یا صد برابر و یا هزار برابر و اگر نه لازم آید که ترتب
طبیعی نباشد … و غیر متناهی هرگز افزون نباید از غیر متناهی … لا متناهی و این سخن

در همین مقام نتوان گفت که هر عدد و شهور را غیر از دو است برابر عدد اعوام نسبت است و با اعتقاد
معلم هر چه غیر متناهی اند که او زمان را اول و منتهی زمانی گوید چه آن شهور و اعوام با هم مجتمع نباشند
و جمعیت ایشان محال است و چون آن اجمع کلی اجزا نیست و این سخن گویی بر تقدیر محالی لازم
آید که منقوض نفوس تواند گردد که مجتمعند و غیر متناهی اعتقاد معلم اول ارسطوطالیس و تمحیص بعضی
عقول مجرده اگر علم را زاید بر ذات عقول دانند چنانکه مشهور است و اگر عین دانند چنانکه
در واجب الوجود اعتقاد و وارد این بحث از و نیز دفع شود و باید دانست که تسلسل که
منفی بود یکی آنکه امور غیر متناهی موجود و بالفعل مترتب بعضی بر بعضی متقدم بالذات یا بالطبع و تسلسل
بمعنی لایقف یعنی امور غیر متناهی بالقوه که مدام آنچه موجود باشد بالفعل متناهی بود و که گاه تا بیند
و این دو قسم بود یکی لایقف در جانب ابد چون اعداد که مدام آنچه موجود بود متناهی
بود و آنچه هر چند شمارند دیگر توان شمرد و اجزای جسم که هر چه تنصیف آید دیگر جایز بود که تنصیف
شود و دیگری لایقف در جانب ازل چون افراد انسان و مثل طبقی و دورات آسمان و افراد
نبات و حیوان که موجود و بالفعل از آنها متناهی بود و در جانب ازل بجایی نرسند که هر فردی را
فرد سابق بود و لا الی نهایه و این اعتبار عددی ناید که هر چند افراد ملاحظه کنند دیگر افراد سابق
ملاحظه توان کرد و لیکن این مجموع هرگز موجود نباشند و محال بود که موجود شوند با جماع چنانکه محال بود که
اجزای جسم موجود شوند با جتماع حکما تسلسل بمعنی اول یعنی امور مترتبه مجتمعه غیر متناهیه را محال دانسته
و اگر ترتیب یا اجتماع نباشد جایز داشته چنانکه در دورات آسمان و اجزای جسم اما بنا بر آنکه
ارسطوطالیس مذکور شد که افراد غیر متناهی مجتمع مطلقا محال بود که البته عدد غیر متناهی با حق آن افراد
شود و ترتیب میان اعداد طبیعی است و متکلمان نیز این تسلسل را محال دانسته و تسلسل لایقف
ازلی را نیز ممتنع دانسته و تسلسل لایقف ابدی را جایز که معتقد و دورات خدا را جایز یعنی لایقف ابدی
دانسته و فرق که آورده فرق که ارند میان این دو که لایقف ازلی هر فردی از و موجود بوده است
بخلاف لایقف ابدی که هر فردی از و موجود نبوده و گویند که عقل در رسد که افراد تسلسل ازلی را ملاحظه

کند

ضروری نبود و الا واجب الوجود بود و نه ممکن خلف پس وجود بقائی نیز ضروری نبود پس ممکن چنانکه در
وجود محتاج است بعلت در بقا نیز محتاج باشد و ایضا بقا عبارت بود از اقامه وجود ابتدا
و امر دیگر نبود الا وجود ابتدائی بشرط دوام و وجود ابتدائی چون ضروری نیست چه ممکن است
که وجود ضروری نبود پس ادامه نیز ضروری نباشد که عدم ضرور است و وجود ابتدائی نبود الا
او از تفصیل گفته اند که بقا امری دیگر نبود الا وجود ممکن که اگر همین وجود ممکن مستمر فرض کنند
همین وجود ابتدائی را وجود بقائی نامند نه آنکه وجود بقائی امری دیگر و جز وجود ابتدا
بود و این بس است و هرگاه چنان بود متصف بامکان و اتصاف امکان نباشد الا
جواز زوال پس چون ضروری بود محتاج بعلت نباشد چون تمام شد دلایل اثبات واجب الوجود
هر چند دلایل دیگر بود اما چون صاحب حزو را همین کافی بود و بیش از اینها نیز کم رجوع کنیم بکتاب
معلم ثانی المعلم صاحب نصوص الماهیة المعلولة لا یمتنع فی ذاتها وجودها و الا
لم یوجد و لا یجب وجودها و الا لم یکن معلولة فهی فی حد ذاتها ممکنة و بالجهة الغیر
واجبة و کل شیء هالک الا وجهه اراده کرده است بیان آنکه موجودی متسلسل نبود الا
ذات واجب الوجود و بیان آنکه هر ممکن را قوه آنست باید تا موجود شود پس گوییم که هر معلولی که موجود
بوده وجود آن از امتناع نبود چه او در قابلیت وجود باشد و اگر نه معلول موجود نبودی و این ظاهر قابل وجود را
نیز وجوب و وجوب نباشد نظر بذات و اگر نه معلول نباشد پس ابتدا معلول ممکن الوجود بود و واجب
شد و بشرط آنکه وجود علت الشی لم یجب لم یوجد و بیان این کرده است این وجوب تواند بود که وجوب
سابق بود یعنی واجب گردد قبل الوجود و قبلیت ذاتیه ترتیب بشرط وجود علت موجود گردد و تواند بود
که مطلق باشد اعم از وجوب سابق و لاحق این قابل وجود ممتنع بود و بشرط عدم سبب بیان کردیم که
ممکن در وجود و عدم هر دو محتاج بعلت است علت وجودش عدم علت وجود است و چون مدام معلول علت او است
خواه عدم و خواه وجود علت هر یک که متحقق شود معلول نیز متحقق شود بالوجوب پس ممکن اگر چه قابل
امکان قبول وجود و عدم هر دو کند اما هرگز از وجوب خالی نباشد چه با علت تامه موجود بود و با معدوم

منه الوجود و یکی منها بشرط ما منه اسم فاعل

اگر موجود بوده وجودش واجب شود و اگر معدوم بوده عدمش پس باید ممکن نظر بذات هالک بود
یعنی باطل چه هیچ خبر اعتبار نتواند کرد و بهمین اعتبار عدم اعتبار وجود هالک بود و اراده بوجوب
بعلت تامه وجوب بالغیر و لفظ منسوب اشاره کرده است بانکه وجود ممکن وجود ارتباطیست
نه وجود حقیقی یا هم تواند بود که اشاره کرده باشد بمذهب قدما که ماهیت ممکن را اعتباری
دانسته و عارض وجود و منتزع از وجود ممکن مذهب مشهور که وجود عارض ماهیت است اما بیان
مذهب اول آن حکمائست که وجود عین واجب الوجود است نه این مفهوم هستی انتزاعی که
امری اعتباری است هیچ امر اعتباری نفس ذات حقایق محصله نتواند بود و واجب الوجود حقیقت
قایم بذاتست و محصل خارجی پس این مفهوم عین ذات واجب نباشد و نه عین ذات ممکن که
ممکنات و دوات متحاصل اند بلکه این مفهوم انتزاعی را مصداقی بود یعنی منشأ که این مفهوم از قرب
لوازم او بود و از آن ذات بی حیثیتی منتزع شود و آن ذات را تعبیر کنیم بحقیقتی که نفس آن حقیقت
و اتش منشأ بود از بطلان و لاشیئیت و کنه این حقیقت معلوم نباشد و این حقیقت وجوبی بود که منشأ
انتزاع هستی شود بالذات و این را وجود خاص گویند و این عین واجب الوجود متشخص بذاته
است چنانکه بیان کنیم و در ممکن بهیچ جهت یافت نشود چه این نفس ممکن نبود و جز ممکن که اگر حقیقت
وجودی جز ممکن باشد این جزئیت بدور روی بود یا بالفعل یا بالقوه بود یا با آنکه این الفعل
و چون این نتواند بود و این حقیقت که نفس ذات او مانع است از بطلان و لاشیئیت اگر ممکن را بالقوه
بود و بصورتی دیگر بالفعل لازم آید که ممکن عارض ذات واجب الوجود باشد پس در واجب الوجود
را قوه انفعالی بود که عارض قبول کند و در واجب قوه انفعال نباشد که ترکیب لازم آید چنانکه
این سخن بیاید در نفی شریک و با ممکن باشد حقیقه بالفعل باشد و وقتی در حقیقه ممکن باشد چه ممکن را
الا در واجب قوة انفعالی که کل ممکن در فرج ترکیبی پس واجب محتاج باشد بقوه انفعالی که مدام
آن عارض گردد که بالفعل باشد محتاج باشد نه بالقوه بود و پس این حقیقه مباین ذات ممکن
بود و پس ممکن را بهره باشد از وجود حقیقی و وجود حقیقی نفس ذات واجب بود و ممکن چون

اشراق

کند بآن اجمال و حکم کند بر این امور غیر متناهیه لایقف ازلی که کل افراد حادث اند و مسبوق بعدم و عدم هر فرد
در ازل بود که هر حادث را عدم ازلیست و هر جمله کل افراد آن حادث باشند مجموع آن حادث
بود که مجموع نباشد الا کل افراد پس مجموع حادث بود و هر مجموع حادث را فردی بود که اول افراد بود
و هر چیز را او اول بود غیر متناهی نبود و غلط را با ایشان سخن بود در این و گویند کبری ممنوعست
چه لازم نیست که کل افراد حوادث باشند مجموع حادث باشند که مجموع را حکمی باشد که با حکم
افراد مغایر بود و اگر گویند مراد از لفظ کل کل مجموعی بود قیاس مصادره میشود و این مجموع ملحوظ
را اگر موجود باشند بتوهم فرضی بود محال نباشد و شاید که محال مستلزم بود محال را و اگر مجموعی گویند
کرده شامل افراد شده جمع نباشد جمع نباشد مجموع نخواهد بود و ایضا این استدلال جاری بود در
لایقف ابدی که گوییم چون اجزای جسم مثلا هر یک موجود تواند شد پس مجموع موجود تواند شد
و این محال بود و پس متکلم که با مکان غیر متناهی مطلقا اقرار نداده و این سخن بعینه با رکتاب تحصیل
بیان کرده و شنیدم یکی از فضلا را که گفت حکم کل مجموعی و کل افرادی در این مقام یکیست این سخن
درست نباشد که حکم کل افرادی و کل مجموعی گاهی یکی باشد چنانکه حکم بر هر یک از افراد بلا شرط
کنند بغیر اعم از آنکه افراد دیگر با آن فرد بوده باشد یا نه چنانکه کل انسان ممکن است یا کل مجموع
افراد و اینجا این حکم جایز بود چه حکم بر هر یک لا بشرط معقولست و اگر حکم بر هر فرد کنند بشرط انضمام
بخصوصیات آنکه فردی دیگر با او نباشد چنانکه گویند کل انسان یشبعه هذا الرغیف که حکم بر هر فرد است
اما بشرط آنکه تنها بود که در این ما و کل افرادی با کل مجموعی حکم یکی نباشد پس اگر این شخص که گوید که
کل افراد حادث است یعنی لا بشرط گوید که مصادره بر مطلوب باشد که حدوث فرد را اعم از آنکه
که با او فردی دیگر باشد یا نه وقتی درست است که جایز داشته بودن هر یک را با افراد دیگر
و این مطلوبست و اگر هر فرد تنها خواهد حکم بمجموع سرایت نکند و نیز فلاسفه براهین دیگر گویند بر ابطال
تسلسل چون تضایف و تطبیق در این قسم لامتناهی بر فرض اجماع معقولست و فرض اجتماع
محالست و محال مستلزم محال تواند بود و بعضی گفته اند که تسلسل بین البطلان است چه مجموع سلسله که

موجود نه و این در قوه بکمتاج نیست که هر یا هم جمیعند و متماجند و موجود و این سخن کوثرت
و این مجموع که درین مقام مستعمل است احاد با لاسرات یعنی همه افراد با ملاحظه تعدد و با اعتبار
در خارج چند و عدد و این مجموع نباشد الا وحدت اعتباری و چون وحدت زید نباشد که وحدت
امر حقیقی بود و لسان کثرت مجموعی بود ورای احاد در خارج با این دلیل که موجود خارجی
آن بود که آثار خارجی بران مترتب شود و مجموع را در خارج اثری باشد که افراد را نبود
کر لشکر کان جنجان شکستند و هیچ یک از افراد نتواند شکست و شاید که این اثر بر احاد بالا سر
شود و مجموعی در خارج غیر این احاد نباشد پس اگر گفت که هر جا گردد موجود است سر موجود
و دور از جهت و کثرت و هر جا مجموع در دلیل اثبات واجب الوجود مستعمل شود همین احاد بالاسر
باشند نه مجموعی سوای احاد بالاسر و شاید که گویند شاید تسلسل در علل تقدیر عدم واجب تسلسل
تعاقبی بود چنانکه معلول اخیر را سلسله علت باطل شود و مجعل معلول علت اخیر چون باشد و علتش
و این چنین کرد از عدم ها و اولاد و نتاج و بناکه آباء و ابناء باطل شود و اولاد و بنا یکجای
و این را اطلاق ابطال نتوانند کرد که در تسلسل جامع شروط در امتداد ابتدا با ترتیب
چه محال بود که علت تامه رفع شود و معلول موجود باشد بیانش آنست که علت تامه که عبارت
از جمیع ما یتوقف علیه معلول است اگر رفع شود معلول رفع شود و عدم این معلول مستند با مری
نتواند چه علت عدم نیست الا عدم علت که علت عدم چیزی نتواند بود الا آنکه علت وجود چیزی
وجود چیزی بود که اگر وجود شیء معلق آن دخل نباشد عدم آن در عدم چیزی دخلی نیست و این بین است
پس عدم علت تامه علت تامه عدم معلول باشد پس اگر عدم معلول محقق شود و نزد عدم علت تامه تخلف
کند معلول از علت تامه پس نباشد عدم علت عدم معلول این بوجود علت علت بود و وجود معلول اینجا
و شاید که علت ممکن علت وجود ابتدائی بود و وجود و بقائی را علت نبود چه لازم آید که بقای واجب بود
ممکن را لنظر بذات و برین تقدیر لازم آید که کل سلسله معلولات غیر متناهیه ممکنه باقی باشند لا الی
که بقای واجب ضرورتیست هو المطلوب و ایضا وجود بقای ممکن را فرع وجود ابتدائی بوده و وجود

انتزاع هستی تابع آن بود و پس او را بهره بود و از وجود یعنی از ان ذات که منشأ انتزاع است از بطلان
و لاشیئیت است و الا لازم آید که ممکن معدوم باشد چه ممکن که موجود است بدلیل هستی
بر وی موجود نباشد که هستی بر وی خود معدوم است در خارج و امر اعتباریست و شاید
که حقایق محصله التحقق و تحصل امر اعتباری بود و ایضا انتزاع این هستی نتوان کرد
از ممکن الا پس وجود و تحصل که هستی از معدوم غیر محصل منتزع نشود و پس ممکن را تحصلی بامری
حیثیتی بود که منشأ انتزاع هستی تواند شد که انتزاع فرع وجود و تحصل منشأ است و این
تحصل امر ممکن را از وجود باز هر یک بنوعی گمان برده اند برخی گویند وجود حقیقی پس
ذات واجب الوجود است و ممکن را نسبت است و ارتباط موجود گویند و ممکن را جز
انتساب و ارتباط هیچ از وجود بهره نباشد یکی از دانایان گفت هر حقیقه که غیر ذات
اقدس از بطلان و لاشیئیت است تا با وجود منضم نشود موجود نشود و این واجب الوجود
نفس وجود باشد که بنفسه موجود است و احتیاج انضمام ندارد که اگر احتیاج انضمام
داشتی علتی بودی او را و خود بنفسه موجود نبودی این واجب نفس وجود است و وجود
حقیقی متشخص بذاته بود و پس ازین از خود سوال کرد و گفت که چگونه است که صوفیه گویند که
با آنکه واجب الوجود متشخص بذاته است منبسط شده است بر ممکنات جواب گوییم این
طوری بود ورای عقل و این سخن درست نباشد که طوری ورای عقل بجز نامعقول
نباشد و بر تقدیری که طوری ورای عقل باشد چنانکه متصوفه گویند این سخن ورای
عقل نباشد که انبساط با تعبیر است بود بجمیع ممکنات و چون منسوب هر یک از ممکنات
بواجب واجب را انبساطی متوهم شود با اعتبار کثرت انبساطات و اگر غرض
خواهند ورای عقل بوده علط اتحاد و توحید که ابطال هر گفتار هیچ درست نباشد این
مذهب داریم که مذکور خواهد بین است و منسوب باین فلاسفه و بعضی از متأخرین
نیز نقل کرده اند چون علامه خفری و بعضی دیگر از دانایان انتساب را معنی دیگر گویند

مراد بهمه نسبت ... انتزاع معنا دیگر العقاید

و ممکنات را ذوات مستقله ذاته و ماهیات را عوارض وجود و اصلا دیگر انتساب چنین
کنند که تعین ذوات موجوده در خارج هستند چون سما و زمین و انسان و حیوان
و این ذوات موجوده متأصل اند در وجود و متأصل نیستند بلکه متأصل موجود دیگری است
که سماوی و زمینی و انسانی و حیوانی همه اعتبارات و اسماء او بیند و شئون یا مراتب لازم
کنند لکن موجود وجود یکی بود و آن حقیقت نیز از بطلان است که هم موجود است و هم
وجود اول آنکه متأصل باشند گوییم هر چه متأصل بود در وجود یا ذات او مانع بود از
بطلان و انعدام و یا ذات او مانع از بطلان نبود و این ممکنات را ذاتی نبود مانع
از بطلان و لاشیئیت بنفسه پس باید وجود ممکنات ذاتی دیگر شود که مانع از بطلان بود
بنفسه و این قیام ممکنات بان ذات نشاید که چون قیام صورت بود بهیولی چنانکه گویند
و اگر حیثیت او صاحب قوة انفعال بود و این محال است و ایضا فاعل و قابل یکی بود
بلکه جهت و حیثیت قابل لازم آید و نشاید که چون هیولی بود ذوات ممکنات حقیقة
او را اگر حقیقه او از بطلان بنفسه بموجب محتاج نباشد تا هیولی یا چون هیولی چیزی خواهد
و نشاید که التیام را قوه و فعل نباشد هیچ و حقیقه ممکن از دو امر باشد هر دو بالقوه یا هر دو
بالفعل و یکی مرتبه از وجود باشند که هر گاه حقیقه محصلی چنین نبود چه ترکیب حقیقی حاصل نبود اگر هر دو
بالفعل باشند و اگر هر دو بالقوه باشند نیز باید که بان بالفعل نشوند که ذوات ممکنات
موجودات بالفعل اند پس خلط نشود و چون بخلط نباشد و مفروض اینست که ممکن و ذوات
متأصله موجودند پس امری باید میان این ذوات متأصله موجوده و میان این ذات که
مانع است از بطلان و لاشیئیت که موجب ارتباط شود و ذوات ممکنات را بدان ذات
مانع از بطلان و لاشیئیت و این امر جز اضافه و ارتباط و انتساب نباشد که اگر امری
متأصل حقیقی بود او را نیز امری متأصل حقیقی باید که مانع از بطلان شود و از آن تالی باشند پس هیچ
چیز موجود نباشد مگر و این احتمال که امر اعتباری چون اضافه و ارتباط بود میان

ممکن و حقیقه او نیز جایز ندارند که هر چیز که ذات متأصل بود در میان دو امر عرضی حالی و نسبتی
هر چیز که نام کنند ازان ثابت خواهد بود و هر امری نسبتی ارتباطی فرع وجود هر دو طرف بود
و این بین است پس باید که نسبت و ارتباط موخر بود از وجود ممکنات و حقیقه او نیز از بطلان
و حال آنکه ممکنات با این نسبت و ارتباط موجود شده این دور ظاهر است پس بودن ممکنات ذوات
متأصله میانه هر حقیقه وجودی را محال است که لوازمش محال است پس هیچ ممکن نتواند بود الا اعتبارات
و شئون حقیقه او نیز که او از بطلان و لاشیئیت و این اعتبارات ماهیه از ذوات وجود منتزع شود و ماهیات
را عارض وجود با این معنی گویند که همه اعتبارات وجودند و چون اعتباری منضم کنند امکان
منتزع شود و چون این اعتبارات و آن مرتبه فی نفسه از آن حیثیت که آن مرتبه و اعتبارات مرتبه
شود و پس موجودی قایل نباشند الا ذات وجود و ذات وجود مطلق را خالی از شوب
از امکان و قوه و عدم و هر قوه و امکان را از مراتب انتزاع کنند شمس الدین محمد خفری را
در سواد العین درین باب گفتار اینست و اما حال وحدانی را در نزد ما سخن چنین که گفت و ما رمیت
بهمعک فی الحکم الربیه ان حدوث شی عن لاشی محال تکذا الحال نعم الحمد ثبت الله آیا و پس از این سخن
تفصیل بیان کرده که ممکن چیست الا اعتباری و نشاید که گویند توانند بود که ممکن محض این انتساب
موجود باشد و پیش ازین اگر چه گذشت که ثبوت شیء از برای شیء فرع ثبوت مثبت له
است در ظرف خلط و انتزاع ثابت بود اما اینجا پس گوییم که این انتساب فرع انتساب سابق
است که هر انتساب ملاحظه کنی و ثابت کنی از برای ذات ممکن او ملحوظ شود و با انتساب و
هیچ محال لازم نیاید و آنکه ماهیات ممکنات ذوات متأصله نباشند چنانکه در وجود گفته
شد چگونه هم وجود اتحاد در خارج زاید بر ممکنست با این معنی که در خارج نفس ماهیت اصلی در
ذهن هم عارض ماهیت چون سواد و سیاهی بل انتزاعی است پس اگر نسبت انتزاعی بود و
گوییم معلوم است که زید مثلا موجودیت فی نفسه منشأ انتزاع وجود است هر چیزی که هر
منشأ امکان و وجوب نشنیده و با شدیا غافل بود پس نشاید که وجود محض انتزاعی باشد بل باید گفت

که آفتاب سبب شده است اتصاف زید را بوجود و معنی صلوح منشأ انتزاع بودن هستی همین است
در خارج و این دو طریق ثابت شد یا زید بمحض انتساب باشد و این ظاهر است که زید منسوب باشد
چنانکه گفتیم و با این انتساب باشد و متقدم بود بر صلاحیت زید منشأ انتزاع بودن مفهوم
هستی را و اتصاف بمفهوم هستی مقدم است بر جمیع صفات و جمیع نسبتها خواه در خارج
و خواه در ذهن گویا باتصاف انتزاع بکند باین معنی که انتزاع کننده موجود نباشد یا
متوجه نباشد اما صلوح در کار است پس توان گفت که زید موجود و بمحض هستی موجود است صفت
اگر هستی خارجی بمعنی صلاحیت انتزاع مفهوم هستی در خارج مقدم است بر هر حالتی از احوال
ذوات ممکنات را اگر هر صفتی و هر مفهومی که ثابت بود از برای ذوات ممکنات موقوف
از صلاحیت انتزاع مفهوم هستی است یعنی که تا او که شئ باین صفت متصف نشود هیچ اثر انتزاع
نتوان کرد و لو نیز پس از انتزاع محل ترتب دهد قرار میان معانی بل عدم از شئ نیز انتزاع
نتوان کرد تا او را نحو تحقق در ذهن نباشد و تحقق و تحصل و ثبوت نباشد الا بودن شئ
منشأ انتزاع هستی اول و ایل باشد و بودن او ممکن نه اول اوایل باشد که اولا هر کس
داند که زید موجود است و است گو نه اند که ممکنست و محتاجست پس نتواند که وجود زید بمحض انتساب باشد
و اگر نه او را موجود دانسته اگر آفتاب بدانند و ما گفتیم موجود بودن زید منشأ انتزاع هستی بودن
او اول اوایل است و شاید که آفتاب بجا محل علت و سبب شود وجود زید را اگر منشأ انتزاع
هستی کرده و نیستی و رابطه علت که زید منشأ انتزاع هستی نباشد موجود و معدوم
مطلق باشد و معدوم مطلق بهیچ موجودی نسبت و ارتباط نباشد بل ارتباط موقوف باشد از بود
زید منشأ انتزاع هستی پس زید موجودی نباشد الا اعتباری از اعتبارات هستی قایم بذات
و که کلک بر ما ثابت امر اعتبار است باشند ذات هستی مطلق او موجود و مستقل همان هستی قایم بذات
است که گشاده و پوشیده نیست که بعبارات این اجا که بر مقدمات این پس لازم آید که حقیقه
وجود معقول مشکک باشد یعنی مشکک بود و بکمال و نقص و این باتفاق مشاهیر باطل است خیالی

لا زمانی نیز لا زمان غیر منتج نیست چه حدوث غیر زمانی ازین مقدمات لازم نیاید
بلکه اصل حدوث لازم آید و جایز بود که آنچه حدوث مطلق در ماده حدوث زمانی متحقق
شود بلکه لا بد است معنیش اینست که حدوث زمانی در مقام مطلب نیست بلکه اصل حدوث
و این لازم است بلکه بحکیم حدوث زمانی جا برست چون گفتار باینجا رسید بالی این سخن
نویسیم در آرای خلق در باب حدوث عالم و معنی حدوث و قدم و ابداع و کیفیت
صدور نظام از ذات احدیت نزد حکما و متکلمین پس گوییم آرای مردمان در کار عالم
دو است یکی مذهب طبیعیان و زنادقه است که گویند نظام جمله واجب الوجود است و اول
و آخر ندارد و مدام در گردش است و حرکت لذاته و حس سخن از ذی مقراطیس نقل کرده اند
که گفت اصل عالم اجسام صغار صلبه است و ریخته در خلا غیر متناهی و دایم الحرکه است و چون
دایم الحرکه است گاهی بهم رسند و عالمی با فصل موجود شود چون آسمان و زمین و سایر عناصر
بخت و اتفاق و علتی نباشد و ارسطوطالیس کتاب سماع طبیعی فصلی نوشت در ابطال بخت
و اتفاق و این مذهب جو و مذهب طبیعیات و تفاوت القول با جزای صلبه است و
جالینوس ازین حکایت کسی که گفت در اواخر که هنوز مرا ظاهر نشده است که عالم حادث است
یا نه و بعض از اوایل شراح کلام ارسطوطالیس گمان برده اند که مگر ارسطوطالیس امیل بقدم
است و بمخالفت رای او با رای افلاطون فاضل که استاد ارسطوطالیس بود که افلاطون
عالم را قدیم می داند قال المعلم ابو نصر الفارابی فی کتاب الجمع بین الرایین و من ذلک
ایضا یعنی از جمله چیزهایی که مخالف گمان برده اند رای این دو حکیم را امر قدم العالم
و حدوثه و هل له صانع هو علته الفاعلیه ام لا و ما یظن بارسطوطالیس الحکیم انه یری
ان العالم قدیم و بافلاطون انه یری ان العالم محدث فاقول ان الذی ادعا هولاء و دعاهم الی
هذا الظن المستنکر القبیح بارسطوطالیس الحکیم هو ما قاله فی کتاب طوبیقا یعنی کتاب صناعه جدل
وقیاسات جدلیه انه قد توجد قضیة واحدة بعینها یمکن ان یوتی علی کل طرف منها قیاس من مقدمات

ذایعة مثال ذلک هذا العالم قدیم ام لیس بقدیم وقد وجب علی هولاء المتکلمین اما اولا ان
ما یوتی به علی المثال لا یجری مجری الاعتقاد و ایضا فان غرض ارسطوطالیس فی کتاب طوبیقا
لیس هو بیان امر العالم لکن غرضه قیاسات المرکبه من المقدمات الذایعه و کان قد وجد
اهل زمانه یتناظرون فی امر العالم هل هو قدیم ام محدث کما کانوا یتناظرون فی اللذة هل هی
خیر ام شر و کانوا یاتون فی کلام الطرفین امر کل مسئله بقیاسات ذایعه و قد بین ارسطوطالیس
فی ذلک الکتاب و غیره من کتبه ان المقدمة المشهورة لا یراعی فیها الصدق و الکذب لان
المشهور ربما کان کاذبا لا یطرح فی الجدل لکذبه و ربما کان صادقا فیستعمل لشهرته فی الجدل
و لصدقه فی البرهان فظاهر انه لا یمکن ان ینسب الیه الاعتقاد بان العالم قدیم بهذا المثال
الذی اتی به فی هذا الکتاب و مما دعاهم الی ذلک الظن ایضا ما ذکره فی کتاب السماء و
العالم ان الکل لیس له بدو زمانی فیظنون عند ذلک انه یقول بقدم العالم و لیس الامر کذلک
انتهی کلامه بالفاظه الشریفه و ازین سخن پیدا شد که ارسطوطالیس میل نکرده است بقدم و نگفته
گفته است مسئله عالم جدلی الطرفین است بکتاب طوبیقا که در صناعت جدلست دلالت
براین نکند که عالم را قدیم میداند و امروز مشهورست که ارسطوطالیس بحدوث قایلست
زیاده از آنست که سندی باید و اثولوجیا که کتابیست از ارسطوطالیس در علم الهی در آن
کتاب تمام بحث از مبدأ اولست و چیزی از نفس و حرکت که بحث در مبدأ اول کمتر و قایل
شدن بمبدأ با قدم جمع نشود یکی از دانایان در اول کتاب خود فصلی زیاد کرده باین
مضمون که هیچ یک از حکما بحدوث ذاتی مذهب میل نکرده اند و گفته که موجب است بیان
واجب الوجود و عالم و سخنی که گفت ارسطوطالیس که در منطق که گفت که مسئله عالم جدلی الطرفین
است و چون بحث ارسطوطالیس از گفتار معلم ظاهر است که نزاع در قدم ذاتیست و حدوث
ذاتی نه حدوث باین معنی که عدمی متخلل شود میان علت اولی و عدم لازمان همانا این دانا
خواست که آرای ائمه با شرع یکی کند و لوید صدق است و حق اینست که گوید

مشهور است و گمان شیخ اشراق آنست که این ماهیت است بل این سخن الحق شیئا از که جهت
وجود و حقیقه متحصل بذاته است و این از عجایب است که تجویز کنند که امری متشخص بذاته
کامل و ناقص شود و با انضمام اعتبار یا هیات او منتزع شوند و ایضا لازم آید که تمامی حقایق
مختلفه باعتبار از اسم صرا باشند و این غلط ظاهر است و عجب از بعض فضلای که غلط کرده اند و اگر هم
این طلبست یاد کرد و انکس اگر گوید این سخن از جهت جمعیت حال آنست و امکان اینست که
این کتاب بیوستم انسان اسقاط مجملا چون برهان و طریق موجود بالحقیقه ان ذات باشد
که بعد ابطال ان و که شیء موجود دیگر نبود الا باستناد و انتساب بحضرت ذات
وجود بالحقیقه و با ذوات دیگر اعتباری باشند از اعتبارات و مراتب شئون وجود
این شیخ چیز موجود بنفسه و اعلاله باشد الاذوات که ذات وجود است لهذا معلم اقتباس
کرد که کل شئ ما خلا الله و جهه ضمیر و جهه راجع بالله است یعنی کل شئ من الممکنات المعلولات
باطل الاذات الله که ذات و شاید که ضمیر راجع بشئ باشد یعنی کل شئ باطل و حق
است الاذات شئی از حیثیت انتساب که واجب الوجود است و بر رای و هم کل شئ
هالک الا ذاته مطلقه شئی که قطع نظر از نسبت بکاینات بود هر شئی اعتباری بود از حقیقه مطلقه
وجودی و باین اعتبار حقیقه مطلقه از مناسبات انتقام است آنچه ارسطاطالیس گفته که شیخ از
مشیته بیرون نرود باین معنی که شئی مطلق نشود و چون هر چیز ضد چیز را در جهت مباینه
و شئی مطلق میان شئی مطلق نباشد بلکه متحد باشد که هر دو شئی و مثالش اگر آب گرم و سرد
در جسم گشته از حیثیت گرمی سردی ناقص باطل گردد نه از حیثیت آب بودن ضد باشد
و همچنین آب و اتش از حیثیت جسم بودن باطل نشوند که ضد نیستند و صورت آبی و آتشی باطل شود
و ایضا هر چیز که معدوم شود قابل عدم باشد یعنی استعداد عدم داشته باشد و استعداد و فنا در او
که قبول اصل ترکیب حاصل نباید پس اگر معدوم شود شئی اصل او بجا نه و لذلک اگر اصل معدوم شود و چیز دیگر
باشد پس شیخ معدوم مطلق نشود و از همین جهت لازم آید که هیچ چیز از کتم عدم بوجود نیاید تا ماده
استعداد وجود بهم نرساند باین چیز نرسد و بعض دعوی بداهت کرده اند در اینکه هیچ شئی معدوم

مطلق نشود و این را مقدمه ساخته اند از مقدمات اثبات هیولی قال المعلم الثانی
فص الماهية المعلولة لها عن ذاتها ان ليست ولها عن غيرها ان توجد
والامر الذي عن الذات قبل الامر الذي ليس عن الذات فالماهية المعلولة لها
ان لا توجد بالقياس اليها قبل ان توجد فالمحدث لا بزمان اراده کرده معنی حدوث
عالم را باین طریق که ماهیه معلول با نظر بذات سبکی است و معنی این سخن آن نباشد که ذات ماهیه
معلول مقتضی نیستی است و اگر نه هرگز هست نبودی که ما بالذات لا یزول الا بالف علة بلکه معنی
این باشد که ماهیه معلوله نظر بذات تقاضای وجود نکند و این چنین است که ماهیه من حیث هی هی
بشرط عدم علة تقاضای وجود نکند پس ماهیه بشرط عدم ملاحظه وجود علة موجود نباشد خواه با عدم
علة ملاحظه کنند و خواه من حیث هی هی و در این هر دو صورت ماهیه موجود نباشد اما در صورت عدم
ملاحظه وجود علة مطلقا از آن رو که ماهیه در صورت لا بشرط باشد و ماهیه لا بشرط با وجود نبود از آن
رو که لا بشرط است هر چند ابا از وجود داشته باشد و اگر موجود بود بشرط وجود علت من حیث ماهیه من حیث
هی و الماهیة من حیث هی لیست الا هی و اما در صورت ملاحظه عدم علة از آنکه در صورت عدم ماهیه
معدوم بود بلحاظ آنکه ماهیه بشرط وجود علة موجود بود و بجز این وجود نتواند بود باین معنی که وجود از
برای او نبود و بلکه بی او در مرتبه جایز الوجود باشد و با وجود و عدم نباشد و در اینجا مراد ماهیه
من حیث هی است که گفت والامر الذی عن الذات قبل الامر الذی عن الذات یعنی آنچه از ذات
که عدم اقتضاء وجود است قبل از آن بود که نه از ذات باشد چون وجود که از علة است و این قبلیت
از آن بود که امکان از ذات ممکن منتزع بود بی حیثیت تعلیلی بخلاف وجود که با ملاحظه علة منتزع
شود پس سلب حیثیت انتزاع بودن نیستی بلکه بمعنی امکان از متممات ذات ممکن باشد
بخلاف سلب حیثیت انتزاع بودن هستی که بجای صفات باشد و هر ذات را قبل از آن
در صفت بنحوی از علة وسیلة پس مقدم دارند و تقدم می که عقل دارا باشد پس ماهیة معلوله را
است یعنی جایز است آنکه موجود نشود نظر بذات پیش از آنکه موجود شود پس عدم دارای ماهیة
مقدم بود بر وجود بالغیر که ما با لذات مقدم است بر ما بالغیر باین معنی که گذشت پس حادث بود

لا بر ما

دیگر از افلاطون منقولست که سقراط حکیما و الهی حکیما فاد الکل لعا فالحق آتی بالابداع دویم
حدوث ذاتی است که عالم را مبداء قرار دهند و عسکر فواعل منتهی سازند بفاعل بالذات
موجود که او را فاعلی و سببی نباید این حدوث که عبارت است از استناد و بلاد و طور گفته
اند یکی آنکه در خارج هیچ جزء ما بلاد و عقل انتزاع کنند تا خرد در مرتبه را باین معنی که نظام وجود
مدام موجود باشد و یکی پیش و دیگری پس نبود در خارج و جود عقل ملاحظه نظام کند بعض
از این نظام مقدم بود بر بعض باین معنی که اولی بوجود بود و علت دیگری هر چند در خارج
این اولویه واقعیه نباشد و چیزی موجود نشده و باشد بعد مالم یکن بحیثیتی خاص که عقل
را یارای انتزاع علیه و معلولیه بوده باشد این مذهب ارسطو طالیس است و تابعانش
چون فارابی و اسکندر و ثامسطیوس و ابو علی سینا و اکثر ملاحظه و بعضی دویم آنکه حادث
بود باین معنی که موجود شود بعد مالم یکن و عدم میانه بوجود و اجب الوجود بود بیشتر
و عالم را او عالم حادث شود بعد مالم یکن و واجب الوجود بوده باشد در خارج
و هیچ با او موجود نباشد و هیچ اثری نداشته باشد بلکه ذات بحت موجود
باشد بی معلولی و اثری در خارج و این عدم سابق را گویند در زمانی بود موهوم
پس حدوث عالم نیز موجود نداند و مکان عالم را در آن زمان خلاء دانند و گویند
فضائی بود موهوم غیر متناهی و عالم در میان این فضای غیر متناهی باشد
اما دلیل فلاسفه بر حدوث عالم باین معنی اول چنانست که گویند واجب
الوجود مبداء جمیع ممکنات بود پس معلول اول واجب را هیچ چیز موقوف
نباشد الا ذات و هدانی واجب که تامست در فاعلیت اما آنکه از آن جهت
که مرکب نیست از ماهیه و وجود و نه از جنس و فصل و او را نه ترکیبی خارجی
است و نه ترکیب عقلی و واحد بحت بسیط صرفست و صفات هیچ ندارد
الا ذات بحت و کثرت صفات او محض اسم است و نام که اعتباری

نیز نیست پس او با آنکه شعور مطلق محض است و اراده محض و قدرت محض اینها هم
یکی بود و آن ذات احدیت است و گاهی نام اراده و گاهی نام قدرت بر او
نهند و این نامها را هیچ منشاء انتزاعی نباشد بجب نفس امر جز آن امر وحدانی
بسیط باشد و اینهمه از آن گویند که کثرت اعتباری بنفس امری امر منتهی
شود با جزاء ذات یا در عقل و یا در خارج که هرگز ذات وحدانی من جمیع
الجهات قبول کثرت نتواند کرد که از آن جهت امور متکثره عارض نشوند ذاتی را
و هر اعتباری بنفس امری که از ذاتی منتزع شود البته آن ذات را مصحح آن
انتزاع باید که اگر بی مصحح منتزع شود هر چیزی از هر چیز منتزع تواند شد
چه خصوصیتی که سبب این انتزاع شود در کار نخواهد بود و حال آنکه
هر چیزی که از هر امری منتزع شود گاه باشد که از جمیع امور منتزع نشود و
پس هر کثرتی که عارض شود ذاتی البته در آن ذات بحسب کثرتی باشد
یا در عقل یا در خارج و آنکه در خارج عقل باشد با ز بر دو نوع تواند بود یا در
عقل تحلیل شود چون عقول و بسایط یا امکان و وجود یا در خارج منتزع شود
چون جنس و فصل امور جسمیه مادیه که باعتباری در خارج منتزع شوند چون
ماده و صورت بجملا ذات وحدانی صرف بحت بسیط را هر کثرتی که
نسبت باشد پس باید که هیچ از وجب واقع منتزع نشود یا همه چیز منتزع
شود و همه چیز منتزع نتواند شد پس هیچ چیز از او بحسب نفس امر منتزع
نشود و شاید لشکر را کثرت عارض است و زید را وحدت لیکن بحسب
امر اگر در لشکر خصوصیتی شود که بحسب آن خصوصیت انتزاع کثرت از آن
بنفس امری شود و زید را نیز خصوصیتی که بسبب آن از او وحدت منتزع شود پس
نسبت لشکر بکثرت و وحدت یکی باشد و کذلک نسبت زید پس هر یک را امر

آن

منتزع تواند شد نه چنین است بل هر یک را یکی منتزع شود بی آنکه از دیگری منتزع تواند
شد پس واجب الوجود را من حیث الذات کثرت اعتباری بنفس امری نباشد بلکه
اسماء بود و چون سلوب چنانکه جسم نیست و جوهر نیست و عرض نیست که سلب شکند
نه باعتبار قیام متقابلش باشد چنانکه در ممکنات گویند که زید جماد نیست باعتبار
قیام متقابل زید بلکه سلوب از واجب الوجود من حیث الذات باشد و باعث
کثرت نشود و هیچ وجه در ذات احدیت و این وحدت که گوییم نه چون وحدت
ممکنات بود و اعتباری که مقابل کثرت باشد و وجود که گوییم نه وجودی بود و انتزاعی که
از وحدت ممتاز باشد بلکه وجود و وحدت در واجب الوجود یکی باشد و هیچ جهت
امتیاز نباشد چه اگر دو بودی باعث کثرت شدی چنانکه زید را وجود از حیثیت
استناد بود و ارتباط و وحدت از جهت امتیازی یعنی از سایر موجودات ملاحظه
عقلی جمیع اجزای او را او فرد پس پیدا کردیم که هو الفرد و کل ممکن زوج ترکیبی آنکه
گوییم کثرت اعتباری بنفس امری موجب کثرت ذاتی بود و در مفهومات که
گوییم و در نسب و سلوب که نسب و سلوب تواند بود که از یک ذات وحدانی منتزع
شود الی غیر النهایه بمعنی لا تقف و اما این کثرت واقعی در ذات آن واحد
نیفکند چنانکه زید را گویند عمرو نیست و بکر نیست و هکذا الی غیر النهایه و در نسب
گویند در اقلیم چهارم است و شمس افلاک بعید است از سمت رأس او و او را با جمیع
اجزای عالم اشیاء نسبت دهند بخلاف مفهومات غیر اضافی سلبی که بحسب
حال خارج از موجودی خارجی منتزع شود سر این سخن بر ارباب تأمل پوشیده
نیست پس از آنکه مقرر کردند که ذات واجب الوجود بجز ذات واجب الوجود
هیچ نیست او را اراده و علم و قدرت زاید نیست بلکه ذات و جهت پس گویند
آنچه از واجب الوجود سر زد بار اول نشاید که بر چیزی موقوف باشد سوای ذات واجب
الوجود که اگر آنچیز موقوف باشد بر امری سوای ذات واجب الوجود آن امر سوای ذات

واجب الوجود یا ممکن خواهد بود یا واجب و واجب نباشد و اگر متعدد و واجب لازم
آید و ممکن نبود نیز که لازم آید که معلول واجب بود و مقدم بر این صادر اول پس آن
ممکن صادر اول بود زیرا که فرض کردیم هست پس واجب تام بود در فاعلیت و اثر
علت تامه از علت تخلف نکند چنانکه در نفی اولویت خارجی از فلاسفه نقل کردیم و ایضا
گویند اگر واجب الوجود موجود باشد و هیچ نباشد پس از آنکه موجودی پدید آید یا تغیری
در حال آن موجود واجب را هم پدید آید یا نه اگر هیچ تغیر ظاهر نباید پس واجب الحال
در حال وجود و آن حدوث عالم که پیش از آن با عدم عالم جمع شده مستحق شد که علت
عالم نبود پس لازم آید که در حال حدوث عالم بی علت یافت شده باشد و این محال بود که
عالم ممکن است و هیچ ممکن بی علت یافت نشود و اگر تغیری خواه حقیقی و خواه
اعتباری در ذات واجب پدید آید لازم آید که واجب الوجود محل حوادث باشد
و هر محل حوادث حادث باشد تا آنکه گفت عالم پدید آید بعد ما لم یکن و ایضا فی نفسه محال
باشد قطع نظر از جدل و ایضا آن تغیر زوال چیزی نباشد که هیچ صفت الا و ذات واجب
واحد است و از زوال محالست پس حدوث امری بود و این امر چون در ذات
واجبست که ذات واجب محل است نشاید که قایم بود به ذات واجب که واجب الوجود القوة
و الانفعال بری است و نشاید که قایم بذات بود که تغیر در ذات واجب نخواهد بود
و نشاید که واجب الوجودی بود که حادث شده است و ایضا بر این تقدیر بذات
خدا قایم نبود که واجب الوجود مستغنی مطلق است و تعدد واجب نیز لازم آید
پس پیدا شد که نشاید که واجب الوجود باشد و هیچ نباشد در خارج بلکه واجب باشد
و عالم در مرتبه او نباشد و ایضا اگر عدمی بر عالم سابق بود بحسب خارج از دو بیرون
نتواند یا بعد از وجود عالم آن عدم رفع نشود و این خود مسلم باشد با واجب و ایضا
عدم رفع نتواند شد که عالم چون موجود شود در حد لاحق موجود شود و عدم سابق بود و اگر رفع نشود
پس با وجود جمع نشود تا نباشد چه هر دو نقیضه یا متحد یا متغایر و محمول مکان و سایر شروط چنانکه معتبر است.

در حال

در تناقض گاهی است اینکه سلب در حدی بود و وجود در حدی و عالم نیست و حادث است و عالم
نیز حادث است و این و نقیض گاهی بود و است باشد که نیست دی و زبود و هست امروز پس
این عدم و وجود زمانی بود که عدم در حدی بود و وجود در حدی و زمان پیش از وجود عالم نتواند بود
از جهت آنکه پیش از عالم فرض کرده ایم و این محال بود که زمان خود عالمست و زمان موهوم نتواند بود که موهوم
دو گونه بود یا آن موهوم را منشأ انتزاع باشد یا نباشد بلکه فرض محض باشد چون انیاب اغوال
پس آن زمان موهوم اگر موجود باشد خلف لازم آید و اگر موهوم باشد موهوم محض امری نتواند
بود که موهوم محض امری را منشأ انتزاع خارجی باید و چون در خارج نیست الا ذات واجب
الوجود و زمان عبارتست از امتداد و امتداد اگر از ذات واجب منتزع نتواند شد
که واجب الوجود ممتد نباشد نه در خارج و نه در نفس امر و ایضا معتبر شد که از واجب بحسب نفس هیچ
منتزع نشود که او را کثرت نفس امری نباشد و از عدم محض نیز منتزع نتواند شد که عدم محض نباشد
الا شیء مطلق و نیستی صرف و از نیستی صرف هیچ منتزع نتواند شد و دیگر هیچ چیزی نیست زمان سابق
بر عالم محض توهم باشد و هیچ حدی و حدودی و اعتباری نداشته باشد و اما مناقضه متکلمان بر
فلاسفه در باب حدوث زمانی چنانست که متکلمان دو طایفه اند و هر یک بنوعی نقض از گفتار
فلاسفه جسته اند اما اشاعره چنین گویند که این بر اصول ما درست نیاید چه اولویت خارجی جایز
باشد و چیزی بوجوب موجود نشود و تا تخلف معلول از علت تامه محال باشد بلکه تخلف جایز باشد
و نیز صفات واجب الوجود جایز است بر ذات و حکمت و قدیم و ممکن قدیم را احتیاج بعلت
نیست که امکان بشرط حدوث علت احتیاج بعلت است نه اصل امکان و این الزام از جهت آن گفته تا همه
نتوان کرد و در صفات واجب و گویند که واجب نتواند بود که متعدد و واجب را افعال … اگر …
علتش واجب است پس باید بقدرت … ایجاد کند و بی علم … این افعال … و این سخن بر اصول
فلسفی نیز راست نباشد که قابل و فاعل … نباشد لاجرم گویند که ممکن قدیم علت نخواهد بود و بعضی
گویند که صفات واجب نه عین است و نه غیر و این نیست الا … و گویند واجب را کثرت

را کثرت اعتباری بود و فاعل مختار دانسته با این معنی که صحیح است فعل و ترک نه با این معنی که نظر به ذات صحت
فعل و ترک باشد چه این مجمع علیه است بلکه بوجوب مطلق قایل نیستند نه بوجوب طبایعی و نه بوجوب
خاص و نه بوجوب که حکیم قایلست تفصیل این سخن چنانست که ایجاب اسم مشترکست اول
ایجاب طبایعی و این نفی … باتفاق طوایف دوم ایجاب طبعی لزوم مشیت در ازل
بلکه عینیت مشیت سیم لزوم بعد از اراده هر چند اراده لازم نباشد و این مذهب
معتزلیست پس نزاع نباشد الا در لزوم مقدم انشاء فعل که حکما گویند که حدوث فی الازل بالاراده
القدیمة التی هی عین الذات و معتزلی گوید کلا لم یتعلق الاراده القدیمة بحدوثه فی الازل
چه معتزلی نیز اراده را عین … پس بضرورت تعلق را حادث دانسته با این معنی که از ازل تعلق
گرفت اراده بحدوث در ازل … و مستلزم نیز است در قدم و حدوث پس …
واجب الوجود مختار باشد و هر چه خواهد کند … و جوب … در مرتبه از مراتب و نه …
که اگر در مرتبه از مراتب وجود بود عجز لازم آید … که در قدرت نیز خلاف میانه
متکلمان و حکما نیست که هر دو در مرتبه ذات صحت فعل و ترک قایلند و بعد از اراده وجوب …
و قابل افتاد از لزوم مقدم شرطیه که ان شاء فعل که حکیم بلزوم مقدم شرطیه ان شاء فعل قایلست
و هیچیک از اهل ملل قایل نیستند و اما معتزلی گوید اراده عین ذات است اما تعلق که غیر اراده
ازلیه که در لا ازل عالم موجود شود و چون وقت تعلق … عالم بضرورت پدید آید و این نه عجز
باشد بلکه عجز آن بود که واجب الوجود اراده کند و مراد از اراده او تخلف کند و این … نوعی
چون لازم آید گویند عادة الله جاری شده است که هیچ چیز از اراده خدا تخلف نکند و
خدا این حادث و سایر حوادث بی مرجحی اختیار کرده و معتزلی که تعلق را حادث دانند
بان معنی که گذشت مرجحی پیدا کنند چه او ترجیح بلا مرجح را جایز نداند و گوید مرجح …
باشد که اصلح بحال … شد که در لا ازل پیدا شود و معتزله در بسیار از اصول با فلاسفه
مشارکت داشته و بعضی از معتزله اراده خدا را حادث دانسته و تسلسل در اراده

قایل کرم

قایل شوند و نفهمند که خود در کتابها نوشته اند که محل حوادث حادث است و حدوث اجسام از اینجا اثبات
کرده اند و باری دیگر گویند واجب محل اراده حادث نیست پس بر ایشان لازم آمد حدوث
واجب و این معتزلی و حکیم و اشعری علم … صلاح را قبول ندارند و گویند که این موقوف باشد از آنکه
افعال الهی معلل بود بغرض و اشکال واجب الوجود لازم آید و معتزله گویند افعال خدا معلل بغرض است
و اگر نه خدا فعل عبث کند و عبث قبیح باشد و حکما گویند اشکال درست نیست چه نشاید که غرض
بعباد راجع شود نه بواجب که استکمال لازم آید و فلسفی و اشعری گویند آنکه گفته اند عبث لازم آید مراد
بعبث اگر آن باشد که اثر بر آن مترتب نشود لازم که خدا عبث کند با این معنی و اگر آن باشد که
نفع فاعل منظور نباشد اعم از آنکه نفع مترتب شود یا نشود لازم که قبیح باشد و ایضا فلسفی این سخن را
که فلان قبیحست و فلان حسن بر قیاس خود نکند تا برهان بر وقوع یا بر نفیش نباشد و آنکه معتزله گویند
استکمال لازم نیاید غلطست چه هر چه غایت فعل الهیست که بر فعل مترتب شود باید که خدا آنرا مطلوب
باشد لذاته که اگر مطلوب لذاته نباشد طلب ترجیح باید که منتهی شود بانچه مطلوب باشد و هیچ خیر خدا از آن مطلوب نتواند بود بلکه اکرم
لذاته مطلوب باشد از جهة نفع غیر باشد و نشاید این نفع غیر را از آن رو که نفع غیر است خواهد
لذاته بلکه از جهة باشد که خیر است و فیض است و این خود معنی عدم تعلق بغرضست پس غرض …
بذات فاعل نرسد مطلوب فاعل نشود بالذات و ایضا غرض ایجاد عالم کل من حیث هو الکل
از برای چه نفع خواهد شد که در آن وقت موجودی نبود که عالم با وی نفع دهد و نشاید که گویند
ایجاد از جهتی نفع بعضی است بعضی چه اگر این ایجاد نبودی این نفع نبایستی پس این ضروره
وجوب نشود و این … است پس اول ایجاد البته بعضی نشد پس معتزله که گویند کل افعال معلل
بالغرض است غلط باشد که بعضی افعال معلل بغرض نیست و این سلب جزئی نقیض ایجاب
ایجاب کلی مطلوب معتزله بود و نشاید که گویند عالم قابل بوجود ازلی نبود لهذا در
لا ازل حادث شده و عدمی سابق افتاد هر چند واجب الوجود علت تامه است اما چون
ممکن آن باشد که نحو وجودی او را امکن بود و نحو وجودی که عالم را امکن بود همین وجود

وجود لا ازلیست و وجود ازلی محال این سخن را یکی از دانایان اوان گفت و در عقیب این
سخن از غزالیست کرد در جواب عمر خیام گفت وقتی که عمر در جواب طلب مرجحات بناطق
افلاک گفت که شاید از مقتضیات نظام جملی بود غزالی گفت که شاید که حدوث عالم
نیز از مقتضیات جملی بود و این سخن از آن گفت که پیش از طلب مرجحات مناطق افلاک
بحث در قدم و حدوث میرفت لیکن این دانا نحو دلنسبت داده و تفصیل این طریق
از سخن حکما خوب نیست چه در نبوت سد اثبات قدرت میشود که گوینده را از
که گوید هر کاه عالم قابل موجود ازلی نباشد و حادث این حدوث جمع آید با آنکه خدا
موجب ایجاب طبایعی بود و مطلق شعور نداشته باشد و عالم از او تخلف کرده باشد بسبب
عدم قابلیت و امکان و ایشان قدرت را اثبات نتوانند کرد تا حدوث ثابت نشود که
گفته است محقق طوسی رحمه الله علیه وجود العالم بعد عدمه ینفی الایجاب و نشاید که
گوینده این را بسبیل منع گوید بر دلیل حکیم و توانند که مانع را احتمال اعتماد نبود اما چون
دلیل سداد احتمال کرده باشد منع توان کرد چرا که مانع را از آن منع تقضی بود از معتقد
که حکیم از حدوث گوید یعنی تخلف از علة موجبه تام و این تفصیل هیچ درست باشد
که با اعتقاد متکلم مع اعتقاد یعنی بنای قدرت بران توان نهاد و بنای اثبات بر جمیل احتمال
نتوان نهاد حصل کلام گفتار آنکه این دانا تقضی این شبهه بقدم فلسفی ایراد کرده باین
عنوان حیثیه که شاید عالم قابل وجود ازلی نباشد و بدین سبب تخلف کرده باشد از واجب
و این سخن راست نیست چه بنا بر این اثبات قدرت بر مذهب متکلم که عبارت از صحت
فعل و ترک میشود چه بر تقدیر عدم قابلیت جایز است که عالم از واجب تخلف کرده باشد
و در حالی که تاثیر واجب ایجاب در او تا ثیر کند پس آنکه گفته اند وجود العالم بعد عدمه
ینفی الایجاب غلط خواهد بود و متکلم را دیگر راهی نیست بر اثبات آن قدرت که مطلوب
اوست و چون این معنی وجود العالم بعد عدمه ینفی الایجاب پیش از این دانا مسلم است بای

دنی این احتمال بر این قول نهاد که دفع منع یکدل جایز است چنانکه بکتاب برهان مقرر است و ایضا
بنا بر این احتمال تعریف ایجاب با امتناع انفکاک و اختیار با امکان انفکاک منتقض میشود
طرداً و عکساً که تواند بود که انفکاک باشد و فاعل مختار نباشد بل موجب بود در حالی که تبر
و این مردد دانا گوید از طریق دیگر اثبات توانم کرد که آن طریق اجماع ملیین است
و این سخن راست نباشد که نبوت ثابت نشود الا پس از آنکه واجب فاعل مختار باشد
که اگر فاعل موجب بود شاید که اظهار معجزه بر دست کاذب کند که اختیار و دفع آن ندارد
و دیگر هر ماده که مستعد شود واجب که صورتش موجود شود و پس اگر کسی علمی در
استعداد مواد داشته باشد که انهار استعداد کند و افعال غریب از او ظاهر
شود فاعل موجب را واجب بود هر مستعدی را صورتی بخشد در خور استعداد آن
و بلکه گوید چون پیش معجزه نماید عقل حکم کند که تا حجت و پس از این اثبات واجب
نیز از تحسین آن توان کرد غلط است چه این مسئله محل نزاع است که آیا اظهار معجزه
بر دست کاذب جایز است یا نه و لیس هیچ یقین بود لزوم صدق بر معجزه را عرض از این
و در ذکر دو سخن این است که متکلمان سالها ریاضت کشیده اند و اصطلاح وضع کرده
اند و هر اصلی بجای خود که آنستند و حدوث عالم موافق اصول خود بیان کرده اند
و اثبات واجب صفات و سایر مسائل را بیان کرده اند پس از آن گروهی پدید آمده
و بعضی از آن اصول را افاسد کردند و عالم را از اجسام تجویز کردند و هیأت
دلیل حرکت و سکون را اثبات حدوث عالم کردند و نخواستند که حکم خاص بر تقدیر
صحت بعام سرایت کند پس سستند شده است و در لازم آورد و زیر بر خود و بعضی
دیگر پیش تر آمدند و جمیع اصول فلاسفه را اقرار کردند و فلسفه و کلام بهم خلط کردند و غرض
هیچکدام نه آن شد که با اصل اشکالی پس مراد وضع کردند و بکار آمد و ترتیب اصول
نکرد آینده نه و بعضی بعد از آنکه تمام اصول فلسفه تصدیق کردند گفتند که عالم ذاتی
و اقع حادث است و متکلمان پیش از آن فرد گفته که بمعلاف ابطال بود و ندادند آن بهره

نداشته اند و ندانسته که این اصول را چون یکی باطل کنی باقی نتوان مجال لازم آید و هر اد
نشده و که نتوان بآن تصدیق کرد و بعضی دیگر تا زه تر آمده که هیچ غرض نداشته باشند از
خواندن کتابها و مطلق از آن معنی نفهمند و نحو لفظ هیچ از غلطها اشتر باشند و در اصل
ندانند که خواندن چه بر بچه کار آید و کمان برند که خواندن کتاب چون یاد گرفتن افسانه هات
از قصه حمزه و غیر آن که با هم بستند و اگر شبهه در بحث علمی کنند گوینده که فلان ملا
چنین گفته و فلانی چنان بحث او وارد و دیگری چنین حاشیه نوشت و ایراد بر وجه
او چندین فرو رتا بجدی رسیده که مدام مسائل فلسفه را در کتابهای عربیت
مطالعه کنند و عربیت را از نحو و صرف و اشتقاق و عروض و در کتابهای کلامی و
منطق را در اشارات و تحقیقی منطقی تأمل کنند که در صحت و فساد مسائل و تصدیق هیچ
نداشته باشند و مدام تفاخر کنند که فلانی را چه جدا است که چو ما سخن تمام توانم
کرد و اگر هم بر ما بهتر اولی باشد که ما چندین حواشی متعلقات و قیود و فلان کتاب
خوانده ایم و اگر کسی گوید که شاید که فکر مسائل دینی بهتر باشد از این نقلها که فلان
چنین گفت و دیگری چنان و این نقلها را تصدیق نکار نباید گوینده که ملایی کتابها
خوب میخوانده اند و نام حکما و متکلمان از بر کرده و تصنیف نتوانند ساخت
و حاشیه ها که ما بسی سال و چهل سال مطالعه کرده ایم و نکته که در شرح مطالع
خوانده ایم ندیده است و پیش تر تردید کرده و در مجالس قوم مطالعه و شمار دعه و یا برای
بیان مطالب مراتب سخن نقل کردن ندارد و بس کلاهی تحقیق کنند و کلاهی بهیچ
تکفیر و خود بهیچ تصدیق نداشته باشند ربنا افتح بیننا و بین قومنا بالحق برحال
اگر برای این سخن بیم باشد که از مطلب دور افتیم و بیاید دانست که متکلمان را طریقت
و در اثبات نبوت بنا بر اصول و قواعد خود بهتر طریق متکلمان آنکه با تقلیل اگر
احتیاج بر مذهب متکلمین در واجب الوجود نباشد اثبات نبوت نتوان کرد
با اظهار خارق عادت مقرون بتحدی نشود و اگر بر اظهار معجزه بر دست کاذب لازم

ایدوا این سبحث چه این بر اصول ایشان درست نباشد چنانکه گذشت بلکه فرق میان
سحر و معجزه از بیان کنند و معجزه منامات و الهامات و مقامات انبیا و اولیا
بتفصیل گویند و اثبات فضیلت نبی کنند بر سایر خلق که کتابهای ایشان پر است از
فضل فی النبوة و فصل فی الامامة ارسطوطالیس گوید هر که انقیاد و اطاعت نکند
شرع پیغمبر خود را او را از حکمت بهره نخواهد بود ما این سخنان را در مقام خود با
استشهاد از کتابهای فلاسفه یاد و ریم انشاء الله العزیز و ابداع پیش ایشان وجود
باشد بعد ما لم یکن فی طباع ذاته ان یکون موجوداً و این معنی حدوث ذاتی
و اگر در زمانی حادث شود چون حوادث یومی خلق گویند و بعضی مبدعات را عالم
امر گویند و هم مبدعات را غیب و خلایق را شهادت و هم مبدعات را جبروت
و خلایق را ملکوت و این اصطلاحات مقصود نبود و اما کیفیت صدور نظام پس
فلسفی چنان است که گویند چون واجب الوجود واحد بسیط است و او را کثرت
نیست هیچ جز منشا کثرت نشود و نه ذاته و این چنان است که هر چیز که منشا وذات
میاین شود و در خارج البته حیثیت اشیا و هر یک بذات علة متمیز بود از حیثیت
استنا و دیگری که اگر بیک اعتبار بود این هر دو یکی بود و این باین است
چه بر بسیط است که لا اقل صدور بعدد و باعث کثرت اعتباری علة میشود پس از
واجب صادر نشود الا ذات بسیط و این ذات را نشاید که لوازم بود
که تحلیل عقلی از او جدا توان کرد و این چنان است که در ذات واجب الوجود
هیچ قوت انفعالی نباشد که بآن قوة صورت قبول کند و او قوة فعلی محض است
از آن روی که فعلیه مطلقه است وجود حقیقی که نقص در ذات او ما لغت از اطلاق
و لا شیئیت و هیچ جهت بطلان و لا شیئیة در ذات او نبود چنان این چنان پس
ازین و چون فعلیه مطلقه بود و وجود بحت که هیچ قبول نتواند کرد که هر چه چیزی قبول
کند البته تواناء قبول آن چیز داشته باشد و آن چیز را در مرتبه ذات نداشته

باشد واگر نه قابل آن نخواهد بود بلکه ان چیز ذاتی و ضروری خواهد بود و قابل تغییر
نیست که نباشد و تواند بود پس رسید که واجب الوجود مطلق موضوع فعل نشود و
هیچ اثری قبول نکند و بهمچنین از واجب عقل اول شد و ذات عقل من حیث الذات قبول
کند اثر واجب را که صورت عقلی باشد و این صورت نه امر خارجی باشد بلکه در
عقل متحصل شود و تقابل وجودی و وجودی در ذات عقل در مرتبه عقلی قوت
منتزع شود و اینجاست قوه و امکان که امکان نبود الا قوه باعتبار قوة قابله
کران قوة اینجا عقلی است و درین مرتبه صورت که گوییم الکری خواهیم که منتهی شد
بالفعل شد و این بواسطه پیروی الفاظ اصطلاحیه آوردیم چنانکه موضوع را در پس از عقل است
نفس باشد باین نحو که عقل اثر واجب الوجود بواسطه صورت عقلی است نفس را که نفس بی
را در موضوع فعل خود که طبیعت است پیدا کند که نفس بروی طبیعی بود و بروی العقل خاتم
بعقل بار دیگر با واجب الوجود و از واجب الوجود بواسطه عقل و نفس بطبیعت رسد که صورة
طبیعی پیدا کند در موضوع فعل نفس که جسم مطلق است یعنی جسم مطلق که بالفعل جسم است
موضوع صورت طبیعی است که صورت قبول کند از نفس طبیعت بار دیگر جسم مطلق
بود یا با نفس باشد و عقل و نفس و طبیعت اثر واجب الوجود بجسم مطلق یعنی جسم مطلق برد
آید بقوه هیولی که اثر طبیعت که صورت جسم است در هیولی پدید آید و صورت
و طبیعت و نفس و عقل رسانیده اثر واجب بقوه انفعالی محض در موضوع ان قوه بعنی
عدم محض معنی این سخن انست که از هیولی موجودی فروتر ملاحظه نتوان کرد و پس از او
عدم محض بود و مدام هیولی را سبب وجود صورت بود و مقوم او نه علت مباین
الذات باشد که معلول را موجود کند و معلول از او جدا باشد و صورت را طبیعت
و طبیعت را نفس و نفس را عقل باین معنی که با عقل واسطه نشود میان واجب اثر واجب
و فیض او نرساند بنفس و با نفس واسطه نشود و اثر نرساند بهیولی و ایضا موجودی بود
بالقوه محض که در وی هیچ فعلیه نبود لهذا قبول هر صورت کند و چون بالقوه محض باشد

اورا

اورا موضوع موجود کامل باشد که هر موجود مرتبه فعلیه هیولی بود و هر چه مرتبه فعلیه بود چیزی را ماده
و ان چیز نتواند که ماده باشد الشی بالقوه است پس انچه هیولی است بالقوه است عدم محض خواهد بود
که از ضعف وجود مرتبه فعلیه هیچ موجودی نباشد بلکه چون عقل او را تحلیل کند به بالقوه محض و بالقوه
الانفعال محض تحلیل کند نهایت فعلیه که او را متحمل کند مستعد است و قابل بالاطلاق قال الشیخ ابو علی
سینا فی المقالة الاولی من الهیئة الشفا فنقول ان جوهر الهیولی و
کونها بالفعل هیولی لیس شیا اخر الا انه جوهر مستعد لکذا والجوهریة التی
لیست تجعلها بالفعل شیا من الاشیا بل تعدها لان یکون بالفعل شیا
بالصورة ولیس معنی جوهریتها الا انها امر لیس فی موضوع بالقوة فالا
ههنا هو انه امر وانه لیس فی موضوع فهو سلب وانه امر لیس یلزم منه ان
یکون شیا معینا بالفعل لان هذا عام ولا یصیر الشی بالفعل شیا بالامر
العام ما لم یکن له فصل یخصه وفصله انه مستعد لکل شی فصورته
التی تظن له هی انه مستعد قابل فاذن لیس ههنا حقیقة للهیولی یکون بها
بالفعل وحقیقة اخری بالقوة الا ان نظرا علیه حقیقة من خارج فیصیر
بذلک بالفعل پس هیولی را ضعف وجود ذات بود و رشته مراتب قوه که بالقوه بود
هر فعلیتی را عقل نتواند موجود او را موضوعی در ذهن نماید الا عدم مطلق و مراد از موضوع
درین سخنان ارسطوطالیس آن امری بود که ذات موجود با ان امر در ان مرتبه قابل بود
که موضوع باین معنی هم موجودات را سوای واجب تواند بود که هر چیزی امری از ذات
خود برداشته باشد و بان چیز رسد البته او در قوة قبول ان امر باشد و پس از ان صورت
جسمی بود که جسم مطلق با ان بالفعل جسم مطلق شود و هیولی موضوع شود و صورت را او
بالفعل باشد و جسم مطلق متحصل گردد و جسم مطلق که هیولی متصور است موضوع شود
طبیعت را و جسم منوع پدید آید و جسم منوع موضوع شود نفس را و جسم متنفس پدید آید
و جسم متنفس موجود بالفعل قبول کند صورت تمامی عالم را که عقل است و هر یک از اینها

با دیگری پیوسته باشد و هر یک دیگر را لازم بود ارسطوطالیس گفت اگر از عقل گرفته فرود آیی
اینطریق الارف عند العقل گویند و اگر از هیولی بر روی الاعرف عند الحس که عقل بواسطه حس اولا
از اشخاص متعدده بحصص نوعی انتقال کند و کذلک از حصص بجنس تا بجنس الاجناس و کذلک
تا بوجود مطلق و در مفهوم هستی که او را وحدت و عامت پیدا کنند حقیقت وجودی را و
ذات مانع از اطلاق و کلیت و هر صورت محسوس چون بحلیه در آید نخو ما دیده گذارد و چون
بحس مشترک و خیال رسد نحوی دیگر تا انگاه که مطلقا مخلوط نباشد بماده و با عقل پیوند و چون
غذا ابدان را در هر جایی که از معده و کبد و عروق و جلد رفع فضول شود و اگر قابل باشد
بتن انسانی رسد چون سخن بدینجا رسید خواستند و دستان اکثر کتب هیولی مفید
است از این نوشته شود و هر چند درین کتاب ضرورت بیان این مطلب الهی را اعتقاد به
بیان باید کرد و چنانکه از کتابهای ... در فهمیده ام تا انکه اگر اعتقاد به معقول افتد هیولی
هم معقول باشد و اگر نه هیولی اثبات نشود و از این طریق پس گوییم هر چیز که در خارج اثر موجود
بر ان مترتب شود موجود باشد و ان مرتب اثر که درین مقام گوییم اعم از قبول اثر و فعل
چه غرض اینست که گوییم انچه در ظرف خارج قبول کند امری را خارجی چون در خارج باشد
واین ممکن که قبول وجود کرده است خارجی نباشد که این قبول که اینجا گوییم به ان قبول اثر
در معنی چه قبول ممکن معنیش این نباشد که ممکن بوده و اثر قبول کند یعنی امری موجودی لاحق
او شود چون سیاهی و سفیدی و سایر اعراض خارجیه و صور بل اثر نباشد انجا الا نفس ذات
ممکن وجود در خارج نباشد بل چون ذات ممکن متعلق جعل شود منشا اثر هستی باشد
و این اثر که نفس ماهیه ممکنست ماده و موضوعی ضروری ندارد و در خارج از ان رو که ممکنست
جز این سخن که هر چه در خارج اثر موجود بر ان مترتب نشود موجود است لازم نیاورد
و این مقدمه را که هر اثر وجود را ماده باید بل لازم این سخن این باشد که بعض موجودات
را در خارج اثر وجود بر ان مترتب شود که ممکن چون معلول است و هم لازم باشد که
هر چه موجود نباشد اثر وجود بر ان مترتب نشود که عکس نقیض مطلوبست بیان این

مطلب خارجیست

مطلب خارجیست که هر چه مثلا در خارج قبول کند چیزی را یعنی امر خارجی متاصل براو طاری شود
اگر خود در خارج نباشد ان امر خارجی بر معدوم طاری خواهد بود و هیچ معدوم را امری
طاری نتواند شد در خارج پس موجود باشد و موجودات دوگونه بود یکی انکه خود در
خارج موجود باشد بوجود اصلی چون زید و عمرو و یکی انکه از وجود خارجی منتزع شود و انکه
از وجود خارجی منتزع شود یکی نسبتی بود چنانکه گویند چهار ضعف دو است و نصف هشت
و ثلث دوازده و این احکام بحسب حال خارج باشد و از نفس چهار منتزع با ملاحظه
او با امری دیگر لیکن این حال سبب نمیشود که چهار باشد و در خارج که محض اعتبارات
وانچه بر این مترتب میشود لازم آید که امر اعتباریست هم چنان اعتباری باشد مگر انکه
امر نفس چهار مترتب میشود و با این امر اعتباری مصاحبت داشته باشد و مار اغلاط
اندازد که این امر اصیل مترتب شد بر این امر اعتباری از انرو که امر اعتباریست اگر
وجود اصلی مترتب شود و حال انکه وجود اصیل در خارج باشد بی اعتبار او و این حالت
اعتباری چهار را باعتبار بود بذات خود و چون بذات خود او را مانند هیچ نباشد پس
نیز اعتبار ما ان امر اصیل موجود نباشد و نا گفتیم از حیثیت ان قسم دیگر از اعتبارات آن
باشد که از نفس ذات امری منتزع شود بی ملاحظه چیزی دیگر چون وحدت از زید و کثرت
از لشکر که بسبب منتزع شود بل نظر بذات خارجی گرد و منتزع شود اما قسم اول از
اعتباری را اعتباری محض و اعتباری صرف گوییم و دوم را اعتباری اصیل گوییم
پس گوییم اعتباری اصیل را دو ملاحظه باشد یکی ملاحظه مفهوم او و باین اعتبار در
خارج نباشد و یکی ملاحظه منشا انتزاع او باین اعتبار در خارجست باین معنی که
منشا انتزاع در وی گوییم منشا اعتباری اصیل امری که در خارج و فی نفسه تحقیقی باشد
که این اعتباری از او منتزع شود و چنانکه وحدت از زید و کثرت از لشکر که هر یک
از دیگری منتزع نشود بواسطه خصوصیتی که درین ذوات پس ازین گوییم که هر

که هر چه کرا اثری متأمل چون صورتی و عرض انقضا در خارج قبول کند البته قوت قبول العرض و الصورت
داشته باشد و ان قوه قبول در خارج موجود باشد نه و جواهر اعتباریه صرف هم
آین امر این عرض خارجی ای اعتباری قبول کرده است و نشاید که چون اعتبار فی
اصلی باشد مگر اگر معروض آن اعتبار منتزع منه او قبول کرده باشد چه اعتبار
خود در خارج نیست پس حال از دو بیرون نبود یا منتزع منه را ذات در خارج
وحدانی بود یا متکثر باشد اگر حیث و حیث در خارج بود وجود اصلی منتزع
منه قبول کند در خارج بواسطه حیث و حیث خارجی که حیث و حیث اعتباری
بان سبب منتزع است و اگر حیث و حیث خارجی نباشد وجود اصلی در خارج
بل ذات واحده بود چون ذات عقل و حیث و حیث اعتباری بود و کل موجود متأمل
چون صورتی و عرضی چون سواد و بیاض و سایر اعراض خارجیه کند که موجود خارجی
یا معدوم خارجی حاصل باشد و در خارج حیث و حیث در خارج متعدد است و بالذات
است و در خارج نیست الا ذات واحد یا صرف و حیثیت قبول در خارج معدوم است
یعنی ان حیثیت که بان قبول کند نیست که معدوم خارجی قابل باشد موجود خارجی
نشاید که نقض کنند بعقل که ما در این بحث دفع کنیم این سخن را و بهانه من از این اشارت کرده ام
قال بهمنیار فی کتاب التحصیل واعلم انه قد یقال ان الکتاب عدم الحائط
والانسان عدم الفرس وهذا العدم یکون فی الذهن بان یحضر الکتاب
والانسان معا فی الذهن فیقاس بینهما و یسلب احدهما عن الآخر
وهو الایجاب والسلب والعدم الذی لا یکون بحسب الذهن فلا محالة
نحو من الوجود ولا محالة یکون معنی قد منا ولیس العدم المطلق بل عدم
شیء من شأنه ان یکون له اولجنسه اولنوعه ولکن لیس بالفعل علی
ما سلف ذکره فی ما طبیعیات فان الفعل المطلوب لا یکون هو

بعینه

قبول

بعینه من حیث هو بالفعل عدم شیء آخر الا ان یکون فیه ترکیب و نحن
لا نمنع هذا فانه یصح ان یکون حقیقة فیها اثنینیة و یکون من جهة
بالفعل و من جهة بالقوة و اذا قلنا آ بالقوة ب فمعناه اعدم
شیء من شأنه ان یکون له ب او یکون هو ب ولابد ان یکون امعنی
عدمیا کما ذکرنا والجسم من حیث هو جسم له الصورة الجسمیة و هی
شیء بالفعل من حیث هی مستعد لقبول السواد والبیاض و الحرکة او
غیر ذلک ای استعداد شئت فهو بالقوة ولا یکون الجسم من حیث
هو بالقوة متحرکا هو من حیث هو بالفعل متصل بل شیئا آخر پس از این
که جسم در خارج قبول کند بالطبع صور و اعراض را پس قابل صور و اعراض باشد و
هم بالفعل جسم است و هیچ از از رو که بالفعل است قبول کند که قبول و فعل هر دو
متقابل برابر از حیثیت قوتی باشد و ان حیثیت اعتباری نباشد که در خارج موجود
تا مس قبول کرده است پس در خارج در جسم امری باشد که بان امر بالقوه باشد در خارج
پس جسم مولف بود از دو امر که یکی بالقوه باشد و دیگری بالفعل و بان قوه صور و اعراض
قبول کند و بان حیثیت خارجی دیگر جسم بالفعل باشد پس گوییم این قوه تا حال در جسم باشد
و تا محل جسم باشد تا مباین باشد باین نتواند بود که گفتیم جسم بواسطه او اعراض قبول
کند در خارج پس محل باشد یا حال حال نباشد که هر حال لاحق امری شود از حیثیت قوه
قابل ان امر پس جسم او قوه دیگر باید تا بان قوه قبول کند پس کار بلا منتهی شود پس ماند که محل
باشد جسم بالفعل را پس عرض نباشد و اگر در جسم عرض خواهد بود که جزء عرض بعرض قائم باشد
این خلف است پس جوهری بود بالقوه و این بالقوه که گوییم عرضی او نتواند بود و از ذات او را قوت
قبول او باید پس ذاتی او بود پس هیولی جوهری بالقوه و این بالقوه که گوییم عرضی او نتواند بود
و اگر نه او را قوه قبول آن باید پس ذاتی ان بود پس هیولی جوهری بود قابل و مستعد مطلق الذات

مطلق از ان گوییم او را هیچ فعلیت نباشد که اگر فعلیت بود باید بسیط نبود بل القوه آن فعلیت بسیط
بود که خود صورتی نیست پس قابل مطلق بود بالذات مطلق و کم اثبات این مطلب موقوف بر تقدیم
است تا از راه حیثیات جدا شود و اگر نه همان کرده و آن حیثیات که گوییم تشخص خارجی و وحدت خارجی
خارجی مکافیان باحد واند و این بیان است که چندانکه وحدت در خارج حاصل آید همان عدد تشخص
باشد که هر تشخص واحد بود و معقول نباشد بر کثرت و کثیر نتواند بود از ان رو که تشخص است پس از این
که جسم متصل است که جزء بالجزئی علیحده است و این اتصال یا لازم جسم است و یا لازم وجود خارجی
جسم که جسم خواهد که چون در خارج باشد متصل واحدانی بود از ان رو که رفع اتصال مستلزم رفع تشخص
باشد چه اگر اتصال رفع شود و تشخص باقی باشد لازم آید که وحدت و تشخص مکافیان نباشند و
این باین است که وحدت در جسم مجاور چون وحدت متکثر است و اعتباری نه آن وحدت که
لازم تشخص باشد و چون گفتیم که تشخص و وحدت خارجی مکافیان بالعدد اند پس هر متصل تشخصی باشد
باشد در خارج و دو متصل دو تشخص باشند پس از این گوییم این تشخص متصل را انفصال طاری است
که طاری شود که مقداریست متصل پس او قابل انفصالست و این متصل از ان رو که متصلست قابل
انفصال نیست چه اگر قابل انفصال بودی پس از طریان انفصال باقی بودی جسم متصل پس از
طریان انفصال تشخص باقی باشد که گفتیم تشخص خارجی و وحدت خارجی مکافیان بالعدد اند پس از طریان
انفصال دو تشخص باشد که دو وحدت وارد پس از این پیدا شد که اتصال ذاتی است یا لازم وجود
خارجی و لازم جوهر اگر مبدا ذات باشد او اول فلا نقص ذاتی گوییم ما را همین بس تا در اثبات
و در کار نیست که گوییم متصل ذاتی است یعنی مر جسم راست و اگر کسی تجویز کند که این دو متصل یکی شود
تواند که گر در که هر اجسام عالم متشخص اند چه تواند بود که وزنی ازهم جدا شده اند و این غلط است
پس جسم اول که متشخص بود معدوم شد و دو تشخص پیدا آید که هرگز متشخص دو تشخص نباشد پس این دو تشخص
از کتم عدم پیدا آمد باین معنی که این دو تشخص را هیچ ارتباط نباشد با ان تشخص اول یا کونی ارتباط

ارتباط

ارتباط باشد او محالست چه بدیهه حاکمست بانکه این دو تشخص از کتم عدم پیدا شد و تشخص اول معدوم
بالمره نشد پس پیدا شد که امری باشد با اشخاص صور در خارج که موجود بود و متعاقب اشخاص صورت
و این خود اشخاص صورت نباشد که تشخص صورت معدوم شود بطریان انفصال و میان تشخص نیز نباشد که
بدیهه حاکمست که این تشخص معدوم بالمره نشد و حال ایم در تشخص هم نباشد که حال نماند با فنا محل پس محل
باشد تشخص صورت اتصالی را پس جوهر بود که تشخص صورت اتصالی جوهر است و حال جوهری نیست بنده گوید
ارسطاطالیس کتابی نوشته و دلیل اثبات هیولی را اگر چنانکه موجودی بود خواه از قوه و انفعال یا که بفعل
مطلق بود موجود نبود محض قوه و استعداد است مضمون سخن او یکی از انکه فضلا گفته این سخن خطا
است فقیر گوید بیان این سخن اینست که آنچه موجود است اگر موجود بالفعل باشد و او را قوه قبول امری دیگر
بود از دو حال بیرون نیست یا ان قوه را ان موجود بالذات دارد یعنی از ان رو که بالفعل است و موجود است
نشاید که ان قوه را از ان رو داشته باشد که بالفعل موجود است پس از حیثیتی دیگر داشته باشد و ان حیثیت
قوه یا امری اگر قایم بود و آن امر را قوه قبول ان صفت باشد و این منتهی شود بچیزی که قابل بالذات باشد
که کل بالغیر باید ان منتهی الی ما بالذات پس غرض ارسطاطالیس از انکه گفت چنانکه منقول شد کلی بیان این
باشد چنانکه وجودات و فعلیتهای بالغیر منتهی باید بالذات شود قوه و قبول هم باید که منتهی شود بقابل بالذات
که هر ما بالغیر منتهی باید بالذات شود و این سخن با خود سخن اول است که گذشت یا مثل آن بود که اگر درست باشد
هر دو درست و اگر خطا بود هر دو خطا است چون این مطلب بقدر طاقت خود که فهمیده ام از کتاب های
ایشان شرح دادم گوییم بالقوه محض صرف بالفعل موجود نباشد الا بمقارنت امری که قوه محض است
هرچه بالفعل موجود است بالقوه محض نیست هر چند دلیل امتناع تجرد هیولی از صورت در مشهور نوعی دیگر بیان
کرده اند اما مناسب این مختصر نیست و حال آنکه این سخن مشهور است انکه هیچ شی ار سست و وسط در بین قبیل از این
دلیل موضوع است و بر ان تمام است پس هیولی هرگز مجرد نباشد از صورت و صورت هم مجرد نباشد از هیولی
که صورت اتصالیت با اتصال لازم اوست و هر متصل را قوه قبول انفصال باشد و اما و بالقوه و قوه قبول انفصال
با هیولی بود بالضروره و پس صورت با هیولی بود و مجرد یافت نشود این بحث هم تقریبات صورت نوعیه
مشهور که موقوفست بر بیان تناهی ابعاد و پس صورت با هیولی موجود باشد و اما هیولی با صورت و اگر گوییم
با او بود چنین نباشد که دو موجود مجاور هم باشند با یکی لاحق دیگری شود پس از تمام وجود ان دیگری تا انکه

و چون متغایر باشند که هر یکی را از محتاج و ان را وجود بالفعل باشد بیدیگری و این وجود بخلاف است
و اینکه گفتیم چون وجودی نبود که لاحق شود یکی دیگری را بعد از تمام دیگری از ان گفتیم که هیولی با
صورت موجود نباشد که بالقوه محض است و پیدا کردیم که صورت با هیولی نباشد از ان رو که
امری مقداری متصلست و قوة طریان انفصال ندارد و لیکن آنچه لایق است که با آنچه وجودی را
تمام کنیم وجود غلط است و این تمام از ان گفتیم که چنانکه بیاض را با جسم هر کس توهم کند و بیاض
صرف تمام نهد تو بیاض صرف باشد که البته با مقداری متصور است که لک هر که صورت را توهم
کند با قوة انفعال نباشد که از مقدار است متصل و هر از مقداری منفصل را قوة قبول انفصال باشد
چه هر چند در توهم جدا کردن ازند و کذلک هیولی هر کس توهم کند و گوید جوهری که نه صورت انفصال
خواهد و نه از ان صورت اتصالیه در حقیقت او را مخلوط با اتصال توهم کند و آنچه این دو وجود از هم
جدا تواند کرد عقل باشد چنانکه بیاض را از جسم عقل تمیز کند و عقل نیز صورت مقدم بر هیولی از می
تواند یافت بعلیت و وجود که تشخص وجود حکم صورت با اموری باشد که صورت انفعال را قبول کند
قبول از هیولی بود و هیولی را نیز نتوان مقدم بر صورت گرداند که بالقوه محض است و چون حال در هیولی و صورت
چنین است هیولی سبب صورت نباشد که به صورت موجود متصور نشود از ان رو که قوة انفعال محض است
و صورت باید که قبول جوهر المعلول الفعل متصور است و صورت علة هیولی نباشد که حالت در هیولی او
که حال که متصور نشود موجود الا بالفعل قبول وجود المحل لیکن عقل حقیقت صورت را با هیولی تصور کند و اما
اینکه گفتیم مدام صورت پس از هیولی بود که قبول انفصال خواهد مراد صورت شخص است و این سخن
که تو قبول که خواهد انتخص صورت در خارج که در خارج هر کاه صورت موجود شود با هیولی
و مقارن باشد پس صورت از حیثیت هویت و تعین محتاج به هیولی بود و هیولی محتاج نباشد بصورت
معین که قبول هر صورت کند از ان روی که قابل صرف است پس هیولی محتاج بود در وجود بصورت
مطلقه و صورت متحقق محتاج بود بهیولی و چون هیولی و صورت را فاعل دیگر است تواند بود که مرجح
این کونه ارتباط هر دو جوهر از چنانکه نیز بری از و جسم را به صورت جسم ایجاد کند و تسمیه علم ان
خود افتد و خود قوة انفعالیه بعنوان مقارنت نه بدین عنوان که او را صورت باید آید و تو ان علم
صورت هیولی که صورت در خارج با هیولی با شکل بل حقیقت صورت را او خلع باشد

لیکن صورت از ان روی که صورت دخل که اشته باشد در وجود هیولی و تواند بود که فاعل امری
را موقوف کرده است بر امری در وجود بر از اجزای که آن امر است بخصوص طلب آن روی که آن
حقیقت است لیکن بهر دو امر و در ضمن تشخص از اشخاص اشیاء هر چند ان تشخص را از ان رو که تشخص است دخل
نباشد بر سایر الموارد قال الشیخ فی المقالة الاولی من الهیة الشفاء و لقائل ان یقول
ان مجموع ذلک العلة و الصورة لیس واحدا بالعدد بل واحد بمعنی عام
و الواحد بالمعنی العام لا یکون علة للواحد بالعدد و لمثل طبیعة
المادة فانها واحدة بالعدد فنقول انا لا نمنع ان یکون الواحد بالمعنی
العام المستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد علة الواحد بالعدد و
ههنا کذلک فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد هو المفا
فیکون ذلک الشیء یوجب المادة و لا یتم ایجابها الا باحد امور مقارنة
ایها کانت انتهی پس پیدا کردیم که طبیعت صورت علیت و محفوظ با فراد و چون فردی
باطل کرد و بظهور صورت فردی دیگر آید مثل آنکه فاعل عام هیولی مثل صورت بود که البته
بوجود و تعیین مقدم بود بر هیولی با ان او وضع این مطلب نا مشعر است که حکما نفی
کرده صورت علت هیولی باشد بالاطلاق و هیولی علة صورت باشد بالاطلاق و این
حال را نفی کرده الا بواسطه اینکه تقدم آنها بر جسم متوهم نشود تصور کرد و صورت را امری
که موجود بالفعل باشد الا بعد از هیولی که بواسطه هیولی قبول اعراض کند از کم و مقدار و شکل و هر چه
باید که مقدم باشد تحصیل وجود بر معلول متحصل و وجود نباشد الا با تشخص او و تشخص نشد اگر
تشخص را انجا وجود کوچ و هیولی نیز که نشد علت صورت نباشد که موجود نتوانست شد تصور کرد او را
قبل از صورت و ایضا او بالقوه محض بود و بالقوه محض را منشاء اثر خارجی نتوانستند گفت و نیز
نتوانستند فاعل و قابل امر در خارج یک ذات تصور کرد و لا جرم نام علة بر صورت نهند و جزء
بر هیولی و علیت ایشان را متعارف گفتند که علت دیگری باید که بوجود کرده هر دو را و تو نستند که هر
یک بر از طرف ذات خود موجود کرده و مقارن هم ساخته که این اقتران تا سر صورت هیولی
و صورت و نحو وجود ایشان لازم آمد که هر یک را نحو وجود خاص باشد که این هم نتوانستند تحقیق

بود چنانکه گفتیم که آنچه کلیت باشد از ان حیثیت که کلیت تقسیم الا ان از حیثیت او تمام و منحصر
با چون این تفاوت دیده شد میان ایشان و اجزاء تمام خالی شد و کفتند هر که وجود می شود تو در ان قوة
ایجاد باشد که عارض او باشد الا اینکه مصور او نوعیت و ان امر بر او ثابت باشد صورت کند شده باید
گفتند که گفتیم بهیولی صورت تمام انما فاعل او کرد که این بعون تعالی که ان صورت تمام است و کذا این حرکت چنین
بود که صورت علت علة باشد عینی که معلول علت صورت چون متوجه شود از جهت هیولی علت انفصال کرده
علة متعلقه امر دیگر لیشتر آید که علة جمیع اجزاء تمام بود و علة تمام مقدم بود بر معلول پس هر علتی در هر دو
مقدم باشد بر معلول من حیث انه جزء ... ان فلان کنند و بنابراین مطلب فاعل که آنچه شرط علة
هیولی است نسبت مرات است و آنچه که هیولی است تشخص صورت و تجرید کردن که نسبت صورت
بر هیولی مقدم باشد و تشخص موقوف است که چه بر این حیثیت که او مقدم بود بر تشخص و آنچه حال ان بود باشد
چنانکه طبیعت متحد الوجود باشد با فرد و وجود او وجود طبیعت در خارج همان وجود فرد باشد پس
ان او با وجود مقدم بعد بر تشخص و القیاف شد که قسمت جمیع صورت هیولی از این جهت که چه شد که
با این رو که صورت اتصال مطلق است از این رو تواند که بدو الصورت یا از این که
اتصالیه با قابل انفصال شده باشد از این دو بود که صورت انفصال مطلق است این جسم صورت که حامل
باشد بهیولی است آنچه گفته اند لیکن که جواب گوئید که صورت اتصال با اتصال جمع شاید و قابل انفصال
جمع شود و هر مراد از قبول در مقام طریان انفصال است یعنی حکمت انفصال بر او طاری شود
و این سخن راست باشد که با هیولی مقدار قبول تجزیه کند و بعد از ان اثبات هیولی کرده اند و عموم هیولی
را از کلیه گفتند صورت اتصال با اتصال طاری شود لازم نیست که بر دو صورت مقدم
بر طاری تواند شد بل البته بعضیات وجود و تشخص شود و لیکن سخن در این مسایل است که تشخص را
دخل نیست و هر قبول انفصال هر چند بعضیات تشخص منفصل شود و تحقیق سخن در جواب است
که گوئید که این قول که گفته شد که قابلیت با صورت انفصال یعنی انفصال بر وطاری تمام
شد با صورت از دو هم نیست اگر مستعد فرض کرده شده است ماده جسمی که در خارج این متصل
بود و مقصود این تواند که صورت انسانیه فرض کرده شد در ماده انسانیه در خارج و این صورت
انسانی باشد بل از روی مثال بود که صورت انسانی که هم صورت انسانی باشد که در ماده انسانیه

باد و چون هیولی نیز باشد الا در جسم اگر صورت اتصالیه فرض کرده است که در جسم باشد گوئیم که انفصال بر وطاری
شود و اثر نیست که در ماده جسم است و هیچ محال لازم نیاید و از سخن اول جواب گوئیم که تشخص را
دو معنی بود یکی نحو وجود ماهیت در خارج و یکی آنچه که لازم تشخص باشد در خارج و اینجا که گوئید در تشخص
تمام حیث ان لوازم را خواست شد چه نظر ایشان بر تناهی و تشکل است که جسم را تناهی و تشکل
الا به هیولی تواند بود که ماهیت بر آن نحو تشخص مقدم باشد نه این معنی که این تقدم در خارج باشد که هیچ علت را
در خارج مقدم نبود و مقام ماهیت را دخل باشد در لوازم بل تو هم رتبی بود و علت را و در عقل متفرع
شود و مترتب نتواند بود که صورت محتاج بود به هیولی در تناهی و تشکل نه در وجود با هم که صورت متشکل خارجی
محتاج بود به هیولی که هیولی مقدم بر تشکل صورت بود و ذات صورت مقدم بود بر هیولی رتبه
عقلی چنانکه اعراض که لاحق انسان شود در خارج بواسطه ماده شود و در صورت انسانیه
تفعل و از ماده انسانی را چه ان محال باشد که صورت انسانی مدام از ماده انسانی باشد هر چند
ماده انسانی از ان روی که ماده است منفعل تواند بود و جسم دیگر از او تواند بود و آنکه گفتیم صورت از
ماده انسانی باشد از ان گفتیم که لفظ از در ماده و صورت از اقربیت بمعنی مقصود چنانکه لفظ در
در مکان و جسم پس از علمای این صناعت گوئیم بکلیه که امور مادیه خواه نسبت به هیولی اولی گوئیم و خواه
به هیولیات ثانیه چنین باشد که اشخاص ایشان را در خارج عوارض من حیث المادة باستعداد
ماده عارض شود و چون لون مطلق که لازم انسان است و این لون عارض حقیقت انسان نباشد
بل در خارج عارض انسان شود من حیث المادة و انسان در خارج بصورت انسانی منفعل
انسان بود و صورت انسانی خارجی سبب تحصل خارجی انسان خارجی باشد نه من حیث انه ماده
الانسان و این حالت از ان باشد که در ماده انسانی ایجاد کند چنانکه جسم از ماده جسمی
پدید آید و چون فاعل امری مفارقست و میان هر دو تواند بود که قایم باشند این دو موجود
او با این کار ارتباطی که در میان ایشان انداخته باشند نه اینکه او لا صورة را در خارج
ایجاد کند و او با صورة متعلق شود به هیولی و اما لازم آید که صورت تشخص مقدم بود بر هیولی بلکه
بعضیات تشخص باشد به هر معنی سابق بود و دیگری و هر تشخص او و تشخص را دخل نباشد چون وجود ماهیت
که دخل در لوازم نه دارد و هر چند ثبوت لوازم در حال عدم نباشد و فاعل در خارج جز آن انفصال [illegible]

بصورتی بکرم

کنند از نان و همچنین اگر متعلق میل شود و صورت باشد و مستتبع آن افتد قوتی که صورت بان تمام الوجود
در خارج متحصل شود و این ترتیب در عقل باشد و این طور اثبات ماهر کاه فاعل مفارق بود و چرا
جایز نباشد در امور متغایر الوجود که هیچ یک بدیگری نباشد و چون جدا متصور شوند چنان باشد
که صورت انسانی جدا از ماده انسان متصور شود و این محال باشد و اینست که بعض دانایان
گفته‌اند که صورت و هیولی را ربط اتحادیست و جسم را کمالی و نقصانی که نقصانش از هیولی گویند
و کمالش جسم مطلق و هر کامل را اجزا احاطه و اتحاد باشد با ناقص و هر ناقص را جز محاط چون
و حقیقه جسم ازین دو فراهم آمده باشد و از حیثیت کمال بالفعل جسم باشد و متقوم و بپای دارنده
و از حیثیت نقصان بپای داشته شده باشد که هر نقصان بکمال برپای بود و این سخن از اقوال
حکمات که ما در بعضی بسیار کنان ایشان نقل خواهم کرد و گوییم خصوص در بحث وجود و قول
شیخ شهاب الدین را بسیار مناسبت با این مطلب نه آنکه جسم گفته شد که او هیولی قابل نیست
ولیکن سخن از کمال و نقصانست که او جسم مطلق را نهایت نقصان داند و طبیعت را کمال او
و نفس را کمال طبع مجملا طریق متصوفه و حکمات وحده وجود مالیست و ما این را در کتاب ابداع
و حدوث و ترتیب نظام وجود بنویسیم پس این گوییم که هیولی و مایه اجسام فی ذاته نه واحد
باشد و نه متعدد و نه متصل و نه منفصل و نه مقدار کوچک بود او را و نه بزرگ و جز این صفات
و حالات نباشد الا موجود بالفعل را و مایه جسم حقیقه بالقوه است هر چند این حالات هم
جسم را بواسطه مقدار باشد یعنی نباشد ازین نحو جز زی که اگر برهان تمام باشد و طلب این
صفات در خارج از هیولی باشد نه حیثیت اینکه هیولی لامر حیثیت انه متقدر حکم از حیثیت که هیولی
مدام در خارج یا با صورت وحدانی بود و یا با متعدد و یا با متصل باشد و یا با منفصل و صورت
مقداری باشد بل عقل این قوه انفعال در یابد بحقیقت و وهم از ادراک او عاجز باشد
که وهم با معانی جزئیه ادراک کند چون خوف و محبت و هیولی جوهر باشد و یا جسم در خارج و یا اگر
بصورت خیال ادراک کند امور ذوات مقادیر را ادراک کند و هر چه ذات مقدار نباشد
مایه صرف نباشد و این چنان که گل از آن روی که مایه سبو و کوزه است نه سبو باشد و نه کوزه

و جز این

آهن از آن رو که مایه شمشیر و کارد است نه شمشیر باشد و نه کارد بل اسم تواند بود و چون شمشیر کرده
نام شمشیر را او افتد و گل چون سبو شود نام سبو یابد و ما از تبدل صورت سبو پیدا نیم که سبو مایه
است که قبول این صورت کند که اگر صورت سبو لازم بودی لازم بودی گل را
تغییر نبودی میان گل و سبو که لک مایه که اجسام گشته باشد اگر اجسام را تغییر نبودی یا
راه نبودی یا تنکلا اجسام را مایه است که از آن باز دید آیند و اینکه گفتیم اجسام گشته باشد آهن
هیچ نباید کرد که آهن شمشیر شود و خلط میان هیولی و صورت از آن روی باشد از میان
و شمشیر که هیات شمشیر بعد از وجود بالفعل آهن بر او طاری شود و وجود صورت هیولی
را بالفعل ارد از آن رو که قوه انفعالی محض است حاصل گفتار آنکه چنانکه نطفه مثلا مایه
بدن باشد که بدن گردد و خون مایه نطفه که نطفه شود و کیلوس مایه خون که اجسام غذائیه
باشند و جسم مطلق مایه عناصر که عناصر گردد گوییم جسم مطلق را مایه باشد که او نیز
گردد و آن مایه جسم مطلق شود چنانکه نطفه تن باشد و جدا انبا شده از تن در خارج و چون تن
شود خاک گردد از او چیزی نماند و ازین پدید شود که تن را مایه بود که تن گشته بود و این حال حیات
و اگر صورت تن مدام بودی ما را معلوم نگشتی که این تن را مایه دیگر است یا نه بل همین تن است که موجود
و پس خاک پس در خارج باد و نه چنین باشد که صورت او ماده را موجودی کرداند باشد جدا
و خود موجودی باشد صورت هم که هیولی را موجود دارد نه چنانست که وجود از صورت به هیولی
رسد و هیولی را موجود سازد و با من الذات و اگر نه میگفتیم که صورت علت هیولی است بل وجود
صورت و هیولی وجود مخلوط باشد و از تبدل صور با نفصال و سایر تغیرات در یابیم که مایه باشد
ورای این متصل و آن منفصل و این تمیز کار عقل باشد نه باین معنی که در عقل متمایز باشند و در خارج
نه چون جنس و فصل که در خارج یک ذات باشند و در عقل منحل شوند بل علت که حاکمست آنکه
در جنس مایه باشد که جسم دیگر قوام شده و اگر نباشد که مایه جسم باشد جسم بل امر جسمیه و
نوعیه که جسم مطلق اول مراتب فعلیه است یا نه او را هیچ فعلیه نتواند بود و چه مایه اول مراتب فعلیات
و ضعیف‌ترین بالقوه اضعف وجودات پس او فعلیه نداشته باشد پس ازین گوییم چون عناصر را یکدیگر
بیکدیگری منقلب شوند و هر یک منفصل شود و اجزای او از هم و متصل شود فلاسفه حکم کردند که هیولی

منحصر فی نمیت و چون کثیر از افراد نوع را بنوع نتوانسته دادند لوازم کشند با ماده بود و یا باستعداد
و صور جسمی را نوعی کمان بردند و در عناصر هیولی را یکی خیال کردند کثرت صور را باستعداد حوالت
کردند و در افلاک چون استعداد را انکار کردند از آن رو که استعداد را نوع حرکت دانسته و در
زمان و فلک را مقدم بر زمان یا مع الزمان اختلاف تشخص صورتیه فلک را با اختلاف مواد حوالت کردند
و قایل شدند که هر فلک را هیولای جدا بود و حقیقت فلکی دیگر و آنکه کوکب را از فلک جدا خیال کردند
و گفت هر کوکب را نیز هیولی جدا باشد و در بخشان بعض دانایان چنین تقادیست که هیولی در همه اجسام
یکی است از آن رو که جوهر بالقوه محض است پس حقیقه نتواند بود و اگر نه در همه جوهر بالقوه شریک
خواهند بود و تمایز منفرد دیگران مایه الکسیا زار که باشد که آن نوع هیولی الی الفلک شود و در خارج
و این بحو تعیینی شد و هیولی را هیچ فعلیت نباشد که قابل مطلق است ظاهر است که این سخن پس از طی مراتب سخن
منقض شود و بعقول پیش فلاسفه و بسیطانه و شریک در جنس که جوهر است و هر یک نوعی منحصر در فرد انه
مگر این و اما این نقض را هم التزام کنند البته الحی فی بضاعة ناهیده است از کتب هیولی تا بل باید کرد و محبت
و ف و این کمان ما که وقت تحریر این مطلب بل تحریر این نه برای آن هیچ کتاب از فلاسفه پیش قهر حاضر نبود
از قبیل بضاعة الالهیات شفا و رساله چند از قدما و معلم ثانی ابو نصر فارابی حتی آنکه از تمنی فصوص
همین یک نسخه حاضر بود و لیکن خالی از صحت نبود است که هیچ جا متعرض خلاف که گفته شد آنکه
این عبارات منبهات است لا معنی همه نزدیک است بفهم و مراد ما آن بکی که اگر کتب فلاسفه حاضر بودی و کتاب های
مبسوط ممکن بود که این مطلب را بر مطالب ما راه نمودار ظاهر تر نشود لیکن الحکم که ناظر بود دلیل شده هدانا
الله و ایاکم فی الرشاد الحق مجرد واکر و بعضی از دانایان این ترتیب موجودات را که ارسطاطالیس نقل کرده شد
چنین فهمیده اند که غرض ارسطوطالیس در ترتیب موجودات الا بمان ترتیب وجود و حقیقت نه از اطلاق
ولا شنیده و این که گفت ماهیات و عوارض وجود است و گفت اینست حقیقت وجودی در مراتب
انتزاع آنکه نه باعتبار قوت است مقتضای مقارن این حقیقت شود ماهیت عقل انتزاع کنند و چون
قوت نفسی که از قوت عقل فروتر است بنفس بالفعل است و عقل بالقوه ضم شود ماهیت نفس منتزع شود
و چون قوت طبیعی ضم شود و از آن فروتر قوت نفس است چه طبع بالفعل طبع است و نفس بالقوه ماهیت طبیعی
منتزع شود و چون قوت جسمی ضم شود که نازلتر است از قوت طبیعی چه جسم بالفعل جسم است و بالقوه طبیعی

ماهیت

طبیعت ماهیت جسمی منتزع شود و چون قوت هیولانی ضم شود که نقصان مطلق است و عدم صرف که هیولی بالفعل جسم است
و فی حیثیت عدم مطلق و انزل مراتب قوت و عدم که گفته شود همه در عقل از وجود خارجی منتزع شود که عدم مقارن با وجود
شود و این قوت که مقارن وجود افتد لازم وجود بود و در نفس امر چنین باشد بلکه نفس امر عبارت از این نظام و کلام ایشان
ترتیب اعرف عند الحس بیان کردند که از تعقل بالمنقول رسیده بر آن قیاس کرد که کثرت پس این یا نا نفس فعلیه و تمامی
طبیعت ولایت و عقل را تمامی نفس و قایل شده که نفس صور طبیعی بود و چون بفعل آمد نفس شد و نفس بعقل بالفعل چون
بفعل آمد عقل شد و با اتحاد نفس با عقل قایل این سخن را و حرکت در جوهر را اکثر دانشمندان جایز نشمرده اند و از جمله
یکی آنکه اتحاد اثنین را محال است این دلیل که اگر اثنین متحد شوند نفس هر دو باقی باشد یا نه اگر باقی بود اتحاد نباشد
و اگر باقی نبود یا یکی باقی بود و باطل یا هر دو باطل این سه اتحاد نباشد و اگر هر دو باطل شوند و ثالثی پدید آید این نه اتحاد باشد که
بطلان دو موجود باشد و حدوث ثالث و این سخن را شیخ رئیس در اشارات نقل کرده و در مبحث علم آنجا
که سخن فرفوریوس صوری نقل کرده که مردی بود از یونان و کتاب ایساغوجی تالیف کرد و از برای ایشان و با اتحاد
عاقل و معقول قایل بود و همان اینها سخن و الاهی است هر که اتحاد اثنین محالست سخنان مثبتین و مبطلین تفصیل
را در غیر این رساله که در مقام بیان کرده شود و بنو دال الکتاب قال المعلم الثالث اطاب ثراه کل ماهیة مقولة
علی کثیرین فلیس قولها علی کثیرین لماهیتها والا لما کانت ماهیتها منفردة فلک الکثیر فها
نوجودها معلولة اراده کرده است که بیان کند وجوب الوجود متعین ماهیت است و تعین اوست
لا حقیقه و این مطلب را چند مقدمه بیان فرموده اول آنکه هر نوع که مقولست بر کثرت کثرت در ذات آن نوع نباشد
و اگر نه یک نوع نخواهد بود و ما فرض کرده‌ایم که کثیرست مقصد پس آن نوع که مقول شود بر کثرت از ماهیت
باید که باین نسبت مقول شود بر کثرت که با لذات منکثر نیست بلکه لازم ذات نوع با هر نوع
است تجویز علت جعل ازان که بر کثیرین باطرفین مفهوم یعنی مفهوم آن ازان کثرت نداشته باشد در نظر عقل
و صدق کثرت العلیل بر کثیرین نیز در نوع با هر نوع منحصر نیست چه شاید که نوع منحصر در فرد باشد و بر هم باید
برای امری ثابت نباشد ثبوت الحکم از برای آن امر مستحیل شود پس چون در نوع و در بعض افراد منکثر
علتی نباشد بلکه ملاحظه کرده اند که تکثر افراد نوع نشود الا با ماده که اگر نوع مادی نبود افراد آن منکثر نتوانند
بود و ماده را سبب کافی ندانسته بلکه گویند استعداد را و عنصر و خواص آن امکان استعدادی بعد با
واقعی پس لازم دانسته که در جهت زمان و حرکت داخل شود و از عالم مافوق کون نه چه عالم مافوق کهنه نیز آن

موجود است که سابق بر زمان چون عقول و افلاک همه را انواع منحصره در افراد دانسته‌اند و این سخن از آن روست که مقرر
کرده‌اند که تشخص با عراض لاحقه متحقق می‌آید و آن اعراض دو گونه‌اند یا لازم باشند یا مفارق و چون افراد
نوع را متکثر فرض کردیم و انحای وجود نوع متغایر خواهند بود که اعراض که لوازم نوع باشند با معنی کل لکن گاه
نوع محصل خارجی شود این اعراض او باشند چه لازمه که منحصر در فرد باشد چه اگر در فرد دیگر یافت
شود اگر این لوازم با او نباشند لوازم لوازم نخواهند بود و اگر باشند این دو فرد که خواهند بود که ممیز و
خواهد بود که هر دو را یک تشخص است و نتواند بود که تشخص نفس مهیت باشد که متشخص است نتواند بود هر
چیز که نفس مهیت او با متشخص باشد از کثرت و ابا از افراد او را متکثر فرض کرده‌ایم و اگر متشخص غیر ذات
باشد لازم آید که منفرد از وی نباشد که او خود یک ذات تنهاست پس اینکه بعوارض مفارقه باشد تشخص
یعنی نوع معین شود بوجود بسبب اعراض و با دیگران اعراض که داشته متعین شود بوجودی اعراض
دیگر و آن نتواند بود الا که ماده بود که جا را استعداد این فرد بهم رساند و بار دیگر استعداد فرد دیگر لیکن
حصول این نوع را در خارج امکان ذاتی بس نباشد بلکه امکان استعدادی خواهد پس مقدم بر زمان نتواند
بود که امکان استعدادی نباشد الا بحرکت و حرکت نبود الا بزمان پس هر چیز که علت زمان باشد همه انواع
منحصر در افراد باشند و نشاید گفتن صورت جسمی طبیعت نوعی است مثل فلاسفه با آنکه یک فرد او در فلک
الافلاک و فردی دیگر در ثوابت چه ایشان با مهیات افلاک را هر یک نوعی باشد منحصر در فرد و افلاک
انواع هیولا که مختلف الاستعدادات کند حاصل که غرض فلاسفه از این سخن است که هر نوعی که افراد
او متکثر باشند او را ماده باید مختلف که بسبب اختلاف اعراض شود و این اختلاف با نیات مواد بود
چون افلاک با اختلاف عوارض نه چون افلاک استعدادات ماده عنصری که یکی است پس معلوم
شد که مهیت مقول بر کثیرین ممکن باشد معلولست و هر معلولی محدث است و پس از این بیان زیادتی
کثرت را بر ماهیت نظر با فراد چنانکه در اول نظر بمهیت رفت و توان گفت که در فصل اول نفی کرد از لزوم
کثرت مر مهیت را و در فصل دوم اتحاد ماهیت مقوله بر کثرت را با فراد و این ظاهر تر است و لیکن
که اگر کثرت ماهیت بعین ماهیت علت کثرت شود لازم آید که متکثر شود چه یک ماهیت را اقتضاات متخالف
تعلق ذات ماهیت نتواند بود و در این فصل نفی کند اتحاد کثرت را با مهیت متکثره الافراد که در ثبت بودن
این تشخص این و امر بعد و این مهیت و اگر نه این ماهیت بعد ازی دیگر متعین شدی و این سخن در فصل کل

واحدة من اشخاص المهية المشتركة فيها ليس كونه تلك المهية لعينه لواحد
فاذا ليس كونه هذا ذلك الواحد واجبا لها من ذاتها فهي بسبب خارج فهي معلولة
المشترکه صفت مهیت است و ضمیر فیها راجعست باشخاص و ضمیر کونه راجع باشخاص است باعتبار کل واحد
پس معنی چنین شود که هر یک از افراد ماهیتی که مشترک باشند افراد ماهیت در آن مهیت بسبب بودن این فرد
این مهیت یعنی بذات نفس مهیت نیست و اگر نه محال بودی و دیگر که مهیت در غیر این واحد که یعنی است یافت
و در فصل اول همین سخن بود لیکن نظر بمهیت بود که مهیت متکثره با لذات نیست و این جا نظر بانیست که در افراد
توام مهیت دخل ندارد و هر دو سخن یکیست و اولی آن باشد که گویند در فصل اول باطل کند لزوم تعین را با
مهیت و در این فصل نیست تشخص را با مهیت متکثره الافراد پس بودن مهیت این واحد ضروری نبود و آن مهیت را
بلکه مهیت جمیع احاد ماهیت مساوی بود نه اینکه واحد از اشخاص نفس مهیت بود و پس تعین مهیت بسبب خارجی
بود و هر چه تعین و وجود و ذات خارجی بود معلول باشد پس مهیت مقوله بر کثیرین معلول باشد و هر معلول
ممکن است پس مهیت مقوله در کثرت ممکن شود و از این مقدمه ظاهر شود که اگر مهیت معقول بکثرت نباشد بالفعل
که یک فرد موجود باشد لیکن ابا از کثرت داشته باشد نظر بذات چون موجودات ما فوق کون مثل عقول
البته معلولات که ممکنست بودن او این مهیت بودن این واحد پس این واحد که لاحق مهیت شده است
بعلتی و سببی شده است پس وجود مهیت نیز معلول خواهد بود پس ما هیچ مهیت نتواند بود و با معلول باشد
و نشاید گفت مثل از این مقرر شد که هر چه نه باستعداد باشد تشخص او بلوازم ذاتست و هرگاه ابا از کثرت
داشته باشد باید متکثر نتواند بود پس هیچ یک از متکثرات لازم نخواهد مهیت را و تشخص بلوازم معقول
نباشد چه مراد از لوازم که در تشخص موجودات عالم فوق گفته شد آنست که آن موجودات چنانکه حقیقی
که اگر در خارج یافت شوند البته با این اعراض خاص یافت خواهند شد چون مقدار و وضع فلک
مثلا و کسی بنظر حقیقت کرده ابا ندارد از کثرت لیکن بافاعل او را در خارج موجود سازد بهمان
تعین که لازم بود او را یا نکه او بالذات تعین خارجی دارد و موجود سازد بهمان تعین که لازم بود او را
یا نکه او بالذات تعین خارجی خواهد و وجود مثل از این که گذشت که آن محالست و مستلزم دور و یا خود
نفس تعین باشد و اگر نه ابا از کثرت نخواهد داشت بی در ته و ما فرض کردیم که داشته باشد بلکه هرگاه
فاعل آتش آفریدی بر همه مقدار و بر صورت خواهد آفرید در فلک چهارم تا دیگر ذات شمس این کوکب را

مقتضی او بلقب که چون فاعل او جعل کند چنین کند زوج کند و فرد محال باشد و تا ثر فاعل در
اربعه تا ثر بود و در زوجیت که لازم مهیت اربعه است و از برای اربعه معدوم ثابت باشد
بلکه جز اربعه مصاحبت وجود زوج باشد که اربعه معدوم مطلق نه زوج باشد و نه
فرد و اینکه گویند از نفس مهیت اربعه انتزاع توان کرد با مصاحبت وجود باشد که وجود ملحوظ
نباشد و از فروع این سخن است یعنی اینکه جعل فاعل مهیت را جعل لوازم نبود بلکه مهیت علت
لوازم بود و پس از وجود تواند بود که بواسطه لوازم مقصور امری دیگر شود اینکه مذهب
ملتفی است که جعل ذات عقل که بسیط است جعل صفات باشد که لوازم مهیت عقلند و با مقولات
مقصور شود و ذات عقل اگر چه بسیط بود در خارج اما در تحلیل عقلی ما بالقوه و ما بالفعل که بود
که قبول وجود کرده است که از خود نداشته و هر چه چنین بود هر چند در خارج ذوات بسیط باشد
در ذهن کثرت تحلیلی داشته باشد و چون یکذاتست در خارج مثل فلاسفه با حکم شد تواند
بود و نشاید گفت که جنس با فصل متحد الوجود است و در خارج یکی است انسان هم در خارج یکذات باشد
پس تواند بود که اثر واحد شود چه جنس و فصل در انسان از ماده و صورت منتزع شود و این کثرت
خاصیت تفصیل این سخن پس از این گفته شد چون معلوم با آنچه که نوع معلولست خواه تعین
او بعوارض مفارقه باشد و خواه بلوازم و این ظاهر شود که نوع نفس تعین باشد خواست که
بیان کند که هر جنس معلولست و نتیجه البطهور را کثرت و دیگر بیان کرد از فصل که فصل از حقیقت
ابهامی جنس دخل ندارد و گفت فصل الفصل لا يدخل في مهية الجنس فان
دخل الفصل ففي انيته اعني طبيعة الجنس يتقوم بالفعل بذلك الفصل
كالحيوان مطلقا انما يصير موجودا اما ان يكون ناطقا واعجما لكنه لا يصير
مهية الحيوان انه ناطق يعنی فصل را دخل نیست در مهیت جنس چه جنس مبهم است و با هر
فصل بالفعل تواند بود پس اگر دخل باشد در انیت یعنی وجود جنس را دخل خواهد بود نه با مجرد که فصل
جنس را موجود کند که جنس و فصل متحد الوجود اند و با وجود یکی اند و این از علت و سببی شود که فصل از آن
باشد که جنس متقوم بالفعل شود و از ابهام برآید بسبب فصل چون حیوان مطلق لابشرط که موجود
نشود تا ناطق یا عجم نباشد یعنی چون فاعل فردی از حیوان موجود سازد البته یا ناطق یا عجم

موجود

موجود سازد و حیوان بصفت ابهام و حیوان بصفت ابهام موجود نتواند شد و حیوان من حیث الحیوان
بناطق یا عجم احتیاج ندارد و بلکه من حیث انه موجود بالفعل ضرورت دارد و از اینجا ظاهر شد که جنس
معلولست چه مبهم است و بی فصل احتیاج ندارد و در تقویم وی در ایه پس هر نوع از وجود موجود شود و آن
وجود را سببی بود سوای ذات جنس ایضا چه هر نوع موجود باشد پس جنس نیز چنین بود که جنس از آن
حیث موجود نتواند بود پس هر جنس معلول باشد و اینکه معلولیت جنس را اثبات معلولیت نوع
از این بود که چون اثبات کرد که کل نوع معلولست آسان شد که کل جنس معلولست چه ظاهر گاه
که مقرر شد که احتیاج او در وجود زیاده است از نوع که نوع تمام جهت متعین جنس و بفصل متعین
بمعنی ابهام و محصل لکل متصل اتم بیان کرده شد چون مقرر شد که هر نوع معلولست و جنس
معلولست عکس نقیض این ثابت شود که کلما لیس معلولا لیس بجنس وکل ما لیس معلولا لیس بنوع
و واجب الوجود معلول نیست که نفس وجوب است و این قضیه صغری شود از برای قیاس چنین که واجب الوجود لیس
معلول و کل ما لیس بمعلول لیس بجنس ولا نوع نتیجه دهد که واجب الوجود لیس بجنس ولا نوع پس واجب الوجود متعین
بذاته باشد و با این مطلب که واجب وجود منزه جنسیت است اشاره کرده که فصل وجوب الوجود لا
ينقسم بالفصول لانه لو كان لكان الفصل مقوما له موجودا وان كان له فصل كان
داخلا في مهيته وهي مح و مهية الوجود بعينه   این برهان خلف است گوییم
واجب وجود منقسم نشود بفصول منوعه که اگر واجب وجود را فصلی در قوام بمقتضای دخیل باشد در
حالت وجود دخل خواهد بود در مهیت وجوب وجود لیکن فصل را دخل نتواند بود در مهیت جنس و این دلیل که گذشت و
چون رفع تالی رفع مقدم نتیجه دهد گوییم واجب وجود را فصلی در قوام و تحقق نتواند بود بیان ملازمه آنکه
اگر فصل خارج بود از حقیقت جنس پس حقیقت وجوب وجود مبهم باشد تا بفصل متقوم محصل بالفعل شود و هر جنس
مبهم که بفصل متحصل بالفعل شود معلولست چنانکه بیان این گذشت پس حقیقت وجوب وجود معلول باشد و این نتواند
بود چه لازم آید که واجب الوجود معلول باشد و این محالست بیان بطلان گذشت و اما بطلان تالی گوییم
مقرر شد که فصل در ماهیت جنس دخیل نتواند بود پس در این سخن نقض شده دخول فصل اگر در ماهیت جنس ضمنی این
خود دلیل باشد مقدم پس گفت الفصل الخ پس وجوب وجود جنسی نباشد و هو المطلوب چون این معنی مقرر
شد که گوییم وجوب وجود منزه نوعی نیز نباشد که گفتیم کل نوع معلول و کل ما لیس معلولا لیس بنوع پس گوییم واجب
الوجود لیس بمعلول و این نتیجه دهد واجب الوجود لیس بنوع و با نکه وجوب وجود منزه نوعیت است اشاره کرد

فصل وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولا هذا
ايضا دليل على الدعوى الاولى كه تمام جنس مقول نشود بر كثرت نوعی و نوع بر كثرت عددی
و آن است كه گفت وجوب وجود منقسم نشود به حمل بر كثيرين مختلفين بالعدد چه گفتيم كه هر چه محمول شود
بر كثيرين مختلفين بالعدد معلول است و وجوب وجود معلول نيست پس واجب الوجود واحد باشد
تمام شد برهان توحيد و حق آنكه گفت اين برهان است بر مطلب اول ظاهر است و در شفا تمام شبهه
ابن كمونه يهودی را ذكر كنيم تقرير اين شبهه چنان است كه گويند احتمالات در رسند اول جا معارض است
چه بنا و كل برهان است كه وجوب وجود عين ذات واجب باشد و امتناع تعدد ممنوع است چه شايد كه دو
واجب الوجود باشند هر دو مستغنی بذاته و مفهوم وجوب وجود عرضی بود هر دو را و اما وجود حقيقت
وجوب وجود معلوم نيست بل محالست كه معلوم باشد پس هيچ شركت لازم نيايد الا در سلب فصل و در ميان
دو فرد ذاتی نيست مطلقا كه آنچه بيان در حاشيه خضری گفت وجود مشترك معنوی است پس كلی
و ثابت شده است كه عين ذات واجب است پس اگر دو واجب الوجود موجود باشند در وجود شريك
خواهند بود و هم وجود عين ذات واجب و در تقدير لازم آيد كه ذات مركب باشد چه افراد متعدده را
با هم الا امتيازی بايد پس همان تركيب لازم آيد اين همان است كه همين جا نقل كرده در حاشيه حكمة العين كه اگر
اشتراك معنوی در مفهوم اثباتی وجود است و هيچ شك نيست كه اين مفهوم ذاتی نيست و هيچ حقيقی نيست
و در تعليقات گويم حق خود فراموش كرد علامه خضری كه در اين شبهه گويد كه وجود را مفهوم كلی است بديهی
و حقيقت و مصداق در خارج نيست و اين جدلی است پس شايد كه دو واجب الوجود موجود باشند
چه هر يك حقيقت وجود و خود حقيقت وجود و دو نباشند الخ تا آنكه در الهيات تحرير آن است كه آنجا
حق و عقل بعد پس ادراك كنند بر آن و اين جدلی از اشتراك در لوازم بيش شود چنانكه ملاحظه كنند
افراد حيوانات را كه مشترك كنند در لوازم و عوارض بسيار پس جزم كنند كه قدر مشترك ذاتی ميان ايشان
است و اگر نه شاركت ... در لوازم نبودی مثلا انواع حيوانات چون كبوتر و باز و كبك و
ساير طيور و وحوش كه عقل حاكم است بايك اشتراك در ذاتی و اگر كسی را يك از انواع حيوانی در فرد واحد مشخص گويد
و اين ثابت و صرف دليل بر آنجا و اين دو كبك و اين دو باز و اين دو كبوتر نتوان
كردن كه اين دو فرد در حقيقت متلاحق خواه جنس باشد و خواه نوع از اجلی بديهيات است پس حكم
كردن كه اين دو فرد در هيچ حقيقتی مشارك نيستند بل هر يك در تمام موجود مباين از آن فرد ديگر

ديگر

ديگر در جميع ذاتيات مباين است كه حشوی بود كه گفتا پس هر گاه دو فرد پيدا شود در عنوانی كه در جميع لوازم شريك باشند
چنانكه هر دو واجب الوجود و هر دو عالم و قادر و مريد باشند و غير آن از صفات ايشان قائم مقام ايشان بود
و اينها در ايشان باشد و هر دو بری از ماده و انفعال و قوه و شر و امكان و هر چه از اثبات و سلب
كه در يكی از اينها بود در ديگری هم گفتار جميع اينها وجوب و جهات و جميع اينها لوازم يك عنوان
از يك نوع منتزع شوند و در يك مرتبه باشند نه آنكه در يكی شديد و در ديگری ضعيف يا در ديگری ناقص
و در ديگری اضعف و يا در ديگری اولی و در ديگری نه يا در ديگری اقدم و در ديگری نه و جميع
اين لوازم و متفرعات و آثار و احوال چنانكه ثابت باشد اين دو موجود را و هر چه كه در اين
ثابت است در آن نباشد بعد از اين چون فراهم در آيد كه اين دو حقيقت مباين صرف و مكان
مخلوق كه هيچ از ذاتيات يا نه اينها مشترك نباشد حتی حيث بعيد ابعد اين جا كه نه سخن ظاهر باشد
و عقلا اين را قبول كنند بنيان معقول بر هم خورد چه بنای معقول بر مراتب اجناس و انواع است
و اين را نتوان منكر شد و در اثبات و اين سخن چنان باشد كه گويند در كليات كه در انسان
تصور كلی باشد كه اين مفهوم حيوان معتبر باشد كه در هيچ چيز نباشد در ذاتيات و اين مفهوم
عرضی باشد و كذلك ضحك و ساير صفات و احوال و لواحق و لوازم و اين نباشد مگر سفسطه
و هوس حاكم بود به بطلان اين احتمال و ارنيت كه كل الاخر بنای برهان توحيد را آنجا در اجماع گذشته
اند و مطلق از بيان حقيقت دم زده اند نهايت تأييد سخن علامه خضری را هر چند متوجه
بر اين تقرير كرد اما اين ممنوع نباشد الا چون ممنوع هر دو فرد از نوع از حيوان گفته كه شايد
اين دو فرد را هيچ از ذاتی شريك نباشد و اين نباشد الا سفسطه اكنون چون مقرر كرديم كه دو واجب
اگر موجود باشند در جميع لوازم مشارك كنند و در يك مرتبه از وجود نيز دليل ديگر بر احتياج نتوان گفت
كه اگر دو واجب الوجود باشد يا هر دو را ازلی بود در عالم امكان يا نه چنين كه يكی را ابد يا هيچ يك را
نبود و اگر هر دو را ابد لازم آيد در صادر اول توارد علتين مستقلتين بر معلول واحد و اگر يكی را
بود ترجيح بلا مرجح و هر دو منشأ اثر شود و در اين دو مقام است كه مذاق حكما كه عدد نفی لازم
آيد يكی را قول حق كه گويم هر يك از اين دو موجود نباشند كه موجودان باشند كه منشأ اثر
خارجی شود مقيد و چون هر يك از اين دو موجود مستقل است اين معنی را در وجود محتاج نيست يا آن ديگری

پس بايد كه تنها منشأ اثری تواند شد و آن اثر نباشد الا ممكن و نشايد كه بعض ممكنات خصوصيتی بود
با يكی كه با او نسبت باشد و بعضی را با ديگری كه از هر يك لازم آيد صادر شود الاقصی و عقل و نفس
باشد و كذلك نفس بر طبيعت در وجود آيد پس لازم بود افلاك ديگر غير اين نه و عناصر ديگر
و انسان ديگر و حيوان ديگر و ماه و خورشيد و كيوان و بهرام ديگر غير اين نظام و اين محال باشد چه از آنجا
بعض مختلط باشند ترجيح بلا مرجح و اگر اين كرات مماس باشند به نقطه خلا لازم آيد و هر محال ديگر
كه بر فرض دو شيء پوشيده نباشد و اگر يكی از آن بظهور آيد و از يكی نيايد ترجيح بلا مرجح باشد و اين محاسبه
الاغلظ كه گويند چنين نظامی بود در بيرون فلك اعظم مماس باشند بنقطه يا نباشند كه بعدی بود ميان اين
و آن چه متيقن كه از كره چنين اجزا اقرب باشد كره ديگر و عرضی ابعد با كره بيرون بود و ديگر محالات چنين
احتمالات پيدا شود و رفع آن بر فرد مشابه آسان بود تفاوت شبهات ابن كمونه منتهی بخرق زير يك تقطيع و نمود ايها
الكتاب چون مصنف گفت بر وجوب وجود بعض جز نيست بل شخص معين است و واحد كرد وليكن در اين عبور
نتوان كرد و شروع كرد در دليل بر عدم انقسام مطلقا واجب الوجود در اثبات فصل وجوب الوجود لا
ينقسم باجزاء القوام مقدارا يا كان او معنويا والا لكان كل جزء منه اما واجب الوجود فيكثر واجب
الوجود واما غير واجب الوجود وهي اقدم بالذات من الجملة ابعد في الوجود فهف
بيان اين بحث آن است كه قسمت جزئی را بود كه از كثرت اور ابود و اين بعكس نقيض جنس شود كه هر چيز كه پيچيده مركب
نباشد قسمت او نپذيرد صغری باين جمله گفتيم كه واجب الوجود در شخصيت بی نتيجه و همه كه واجب الوجود قسمت
در او نپذيرد اما صغری چه قسمت عبارت است از جدائی ساختن پس اگر جزء نباشد نه معنوی و نه مقداری قسمت
محال گشت و واجب الوجود را اجزاء نباشد چه لازم آيد كه واجب الوجود در اقوه باشد كه منقسم شود با اجزائی كه در او
قوه باشند و اين محالست و اما اجزاء بالفعل چه اين اجزاء اگر واجب الوجود باشند تعدد واجب الوجود
لازم آيد و اين محالست و اگر ممكن الوجود باشند وجود كل پس از اجزاء بود كه اجزاء تقدم بالطبع بر كل
پس واجب محتاج ممكن و اين خلاف است چه واجب فرض كرده ايم و هيچ واجب محتاج نباشد چه جای محتاج بممكن والعياذ
بتقديری كه اجزاء واجب بود لازم آيد كه واجب محتاج باشد و واجب در تمام تحصيل وجود واجب مطلق كه محتاج
نباشد و مراد با اجزاء مقداری اجزای جابه در وضع باشد و با اجزاء معنوی اجزائی كه متباينه در وضع نباشند چون
هيولی و صورت و اما آنكه او را اجزاء عقلی نباشد گذشت كه آنجا گفتيم وجوب وجود نباشد و نوع نباشد.

محتاج | جنس هم

و تمیزش

علم كرد

همين بكل چيز راجع شود باعتبار اجزا كه حجر متعلم پس از بيان اثبات واجب الوجود اراده چون
كه قدرت و اراده و مشيت مطلقا عين علم است بلكه همان عين ذات باشند يعنی بجز ذات كه
شعور قائم بذات است و علم قائم بذات و اراده قائم بذات نيز ذات است كه اين اسما برای
اعتبار آثار بر ذات است بس كاه علم ثابت شد باقی صفات ثابت باشد از سمع و بصر و حيوة پس بنا بر
علم را اين نهاد كه واجب الوجود است از موضوع يعنی عالم كه فاعل ماده باشد و بريست از عوارض كه
پس او را اسمی پوشيده نباشد يعنی عالم بود بذات خود و اين كلامی بود كه ليس ايا ما موجود نخواهيم و
تا نه بود كه بيا تشابه از جهت باشد يعنی او ايستی و عدم و قوه نباشد عالم است و اين معنی
را اين عبارت گفت فصل واجب الوجود لا موضوع له ولا عوارض
فلا لبس له فهو ظاهر مراد بلا موضوع اين است كه واجب الوجود حال نيست در امری
و هر چه حال نيست در امری شاعر است بذات خود پس واجب الوجود مجرد است پس مطلقا
قوه و انفعال است و هر چه در او قوه نبود شاعر است بذات خود پس واجب الوجود شاعر است و
اين هر دو متوجه را لمی كرد و قياس الكذب كبری را بيان كرد اختصارا چون سخن بدينجا رسيد واجب شود
بيان معنی علم و اختلاف آرا در باب علم پس گوييم در شرح اسم علم كه عبارت است از دانش و اين
بديهی التصور است كه از هر كه پرسند كه فلان چيز را دانی اول شامل كه گويد بلی يا نه و هر كس معنی
دانش را داند حاضر باشد و در اين معنی بديهی و جدانی كس را تردد نباشد و چون در اين معنی اتفاق
شود و در اين معنی نزاع نتواند بود كه علم نيز معلوم نباشد كه البته دانستن و دانش امری متعلق
شود چه نشايد كه كسی دانا بود و هيچ ملكه البته امری را داند پس علم البته نسبتی بود كه علم متعلق شود
بامری و اين معنی را دانايان گو فهمند كه گويند باب علمت و معلوليت بكر زياده بر آنكه
گذشته اعتبار گفته پس از شرح اسم علم و استلزام او نسبتی اختلاف افتاده در آنكه آيا علم پيدا
شود بنسبتی كه پديد آيد ميان عالم و معلوم و همان نسبت را علم گويند و يا علم امری بود حقيقی كه
پيش عالم حاضر بود و با حضور پس نباشد بلكه حصول امری باشد معنی كه صورت حاصله را علم گويند پس از اين
گويم اين تحقيق است كه هر گاه ما را علم حاصل شود بچيزی بعد ما لم يكن البته ما را چيزی پديد آيد كه قبل
علم آن حالت نباشد نه اينكه چيزی از ما برطرف شود بلكه امری منضم موجود در خود چنانكه معنی

حیوان گاهی که متصور شود ما بیابیم امری که قبل از تصور حیوان آن امر نیافتیم و نیابیم پس علم صفت حقیقی باشد
و عدمی که با وجدان خود یابیم امری موجود بعد از علم که پیش از علم آن امر موجود نباشد و نیز مادرا
علم باشد با موری که موجود نتواند بود در مرتبه خارج مثل علم با مور مبهمه که البته در مرتبه خارج نباشد
موجود نباشد که مبهم در خارج موجود نباشد نتواند بود و نیز ثبوت معقول نباشد چنانکه گفته
اگر کسی گوید شاید این امر ثابت بود و ما نسبتی آن امر ثابت بدید آید پس ازین امر مبهم موجود را
ظرف وجودی باید و چون خارج نتواند بود ماند که عقل باشد و در خیال احتمال او و باشد یا در ذات
عالم بود و یا در ذات شی دیگر که منکشف شود بر عالم بر هر تقدیر پایان انکشاف علم باشد و یا الصورت
حاصل نتواند بود که شرط باشد در علم قیام معلوم بر عالم چرا که صفات علم از خود یابیم و حالی از
از احوال خود و لکن ای شاید که در امری دیگر بود و چون صورت مقداری خیالی که در نفس نباشد
بلکه ما او را در عضوی یابیم چون دماغ و این گوشت بخلاف امر کلی که ما او را در خود یابیم
پس اگر در عضو معین از اعضا یافته شود پس بیاید که صورت بود نزد عاقل یا در ذات عاقل اگر
کلی بود یا در چیزی که شرع قبل بود اگر مادی و مقداری باشد و علم با این صورت بود یا آن
انکشاف و ظهور این نزاع سهل است هرگاه قایل شویم که هر دو باید یعنی هم صورت و هم انکشاف
پس احتمال دو باشد یا آن صورت مطلقا ذات عاقل همان ذات عاقل بود و صورت عرضی
بود و صورت عرضی بود در عاقل چون سواد یا حرارت که یا حرارت بالفعل حار است و سواد او
بالفعل یا حرکه الا هم سواد یا او حقیقی عرضیه یا ملکه و موجود باشند جدا یکی مقارن دیگر
و اگر هر دو را با هم گیرند و گویند اسود ذاتی موجود در خارج نباشد بلکه اسود در اصل موجود
نباشد و آنچه موجود باشد سواد بود و یا حرارت و هم چنین ذات بالقوه بود در حیث الذات
در صفتی متصل باشد و یا انیست که این صورت ذات عاقل را از مرتبه وجود بیرون برد چون صورت
انسان ماده منی را که منی پیش از صورت انسانی انسان بالقوه باشد و حقیقی بود از جنس معدن مثلا که حس و
حرکت و شعور در و نباشد و چون صورت انسانی برا و طاری شود انسانی بود بالفعل حقیقی بود از حقایق
محض که در مرتبه وجود بالا بود از منی و مراد ما در مقام این باشد که انا نفیت در تشبیه طاهر
باشد بعض اکثر از من ظاهر بود که حفظ ترکیب است مثلا در او باشد زیاده و حقیقی بود و بحصل صورت عقلی

۲/

بر عاقل اجتماع کند محصل که عقل بالفعل باشد و موجود استقبال و ان مذهب بعضی از نایات و احتمال دوم مذهب اکثر
باشد و عاقل و معقول عاقل باشد چون فرفوریوس صوری ما اسکندر و اقر و تی و ابونصر معلم ثانی و
ارسطوطالیس که کتاب اثولوجیا اما فرفوریوس شیخ رییس در کتاب اشارات بیان کرد که مذهب او
اتحاد عاقل است به معقول بود در ابطال مذهب او سخن گفت و دلیل گفت بر ابطال او و کسی را تجا و
اثنین و اما الاسکندر الافرودیسی فقال فی کتاب بین فیها العقل علی رای
ارسطوطالیس بعد ما بین للعقل معنی اولا و هذه عبارته والعقل الثالث وهو غیر الاثنین
الموصوفین هو العقل الفعال وهو الذی به یصیر الهیولانی بالملکة وقیاس هذا الفعال
کما یقول ارسطوطالیس قیاس الضوء لانه کما ان الضوء علة للالوان المبصرة کانت فی
فی ان یصیر بالفعل کذلک هذا العقل یجعل العقل الهیولانی الذی بالقوة عقلا
بالفعل بان یثبت فیه ملکة الصورة العقلیة وهذا هو بطبیعته معقول وهو
بالفعل هکذا لانه فاعل التصور العقلی وسایق العقل الهیولانی الی الفعل کذلک
هو ایضا عقل لان الصور الهیولانیة انما تصیر معقولة بالفعل اذا کانت بالقوة
معقولة وذلک ان العقل یفرزها من الهیولی التی معها وجودها بالفعل فیجعلها معقولة
و اذا اعقلت کل واحد منها فانها تصیر بالفعل معقولا و عقلا ولم تکن قبل ولا
طباعها هکذا لان العقل بالفعل لیس هو شیئا غیر الصورة المعقولة
فکذلک کل واحد من هذه التی لیست معقولة علی الاطلاق اذا عقلت
عقلا و این سخن صریح باشد در اینکه هر صورت که مجرد شود از هیولی عقل بالفعل باشد و تمام
بالفعل و معنی این سخن آن نباشد که صورتی از هیولی مجرد شود و با عقل برسد و متحد شود که هیچ صورت
از مرتبه هیولی نتواند جدا شود بمحض تعقل عاقل بلکه مراد انیست که کمال عقل فعال بالقوه عقل هیولانی
بالفعل است و بشوق طبیعی که ناقص را بود سوی کامل بجنبد و عقل بالفعل گردد و این جنبش را کمال
برده اند که حرکت در جوهر است و مثل این طایفه که حرکت در جوهر است کرا سیکه این حرکت را حرکت
در جوهر نام کنند و کیف خذ لا اصطلاح لکه اطلاق جنبش بزرگ شکل عبارت است بیان این سخن بیاید در رسالت
سفر حرکت در جوهر و تفصیل عرض این طایفه قال المعلم الثانی ابونصر الفارابی فی کتاب

بین فیه معانی العقل واما العقل الذی یذکره ارسطوطالیس فی کتاب النفس فانه جعله علی اربعة
انحاء عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد وعقل فعال فالعقل الذی هو بالقوة
هو نفس ما او جزء نفس او قوة من قوی النفس او شی ما ذاته معدة او مستعدة
لان تنتزع الماهیات الموجودة کلها او صورها دون موادها فیجعلها کلها
صورة لها و تلک الصورة المنتزعة من موادها الصایرة صورة فی هذه الذات
هی المعقولات واشتق لها هذا الاسم من تلک الذات التی انتزعت صور الموجودات
فصارت صورا لها و تلک الذات شبیهة بمادة تحصل فیها صور الاشیاء فانها
اذا توهمت مادة ما جسمانیا مثل شمعة فانتقشت فیها نقش ما و ذلک النقش
و تلک الصور فی سطحها وعمقها واحتوت تلک الصور علی المادة باسرها
حتی صارت المادة بجملتها کانها هی باسرها هی تلک الصورة بان شاعت
فیها الصورة و هل من بفهم معنی حصول صور الاشیاء فی تلک الذات
التی تشبه مادة و موضوعا لتلک الصورة و تفارق سایر المواد الجسمانیة
بان المواد الجسمانیة انما تقبل الصورة فی سطوحها فقط دون اعماقها
و هذه الذات لیس تبقی ذاتها متمیزة عن صور المعقولات حتی یکون لها
ماهیة متمایزة وللصور التی فیها ماهیة متمایزة بل هی الذات انفسها تصیر تلک
الصور و مراد تجرد نفس از اعتبار باشد که گاهی نفس را اطلاق کنند بر امور عاقله ما
قوی و ارسطوطالیس در میمر آخر از کتاب اثولوجیا پس از آنکه بیان کرد هر معقول مجردات و عقل
او کل اشیاست و هر محسوس را صورتی عقلی ثابت گفت العقل الاول اذا عقل شیئا
ما کان هو و ما عقله ایاه سواء فیکون العقل والشیء واحدا فکیف صار
لا فرق بین الشیء مع المعقول لا عقل له فان کان ذلک کذلک کان العقل
یعقل معقوله والمعقول غیر عاقل وهذا محال فان کان هذا محالا فالعقل
الاول لا یعقل شیئا لا عقل له انتهی کلامه بالفاظه وایضا معلم ثانی در کتاب
جامع میان دو رای گفت واما العقل الفعال فانه یعقل الاول والثوانی

کلها یعقل ذاتها وایضا یجعل الاشیاء التی لیس بذواتها معقولات و
المعقولات ذواتها هی الاشیاء المفارقة للاجسام والتی لیست
قوامها فی مادة اصلا هذه هی المعقولات بجواهرها فانها جواهر هذه
انها تعقل وتعقل فانها تعقل من جهة ما تعقل والمعقولات هو الذی یعقل
لیس سایر المعقولات کذلک وذلک ان الحجارة والنباتات هی معقولة ولیس
ما یعقل منها هو ایضا یعقل والتی هی اجسام او هی فی الاجسام فلیست هی بجواهرها
معقوله ولا شی من جوهرها یعقل بالفعل ولکن العقل الفعال هو الذی یعقلها
معقولات بالفعل ویجعل بعضها عقلا بالفعل ویرفعها عن الطبیعة
التی هی علیها من الوجود الی مرتبة فی الوجود ارفع مما اعطیته بالطبع و
القوة الناطقة التی بها الانسان انسان هی فی جوهرها عقل بالقوة ولم
یعط بالطبع ان یکون عقلا بالفعل ولکن العقل الفعال یصیرها
عقلا بالفعل ویجعل سایر الاشیاء معقولة للقوة الناطقة فاذا
حصلت القوة الناطقة عقلا بالفعل صار ایضا ذلک العقل الذی هو
الان بالفعل شبیها بالاشیاء المفارقة ویعقل ذاته التی هی بالفعل عقل و
صار المعقول منه هو الذی یعقل منه ویکون ح جوهرها بالفعل ان یکون
معقولا من جهة ما یعقل فیکون العاقل والمعقول والعقل شیئا واحدا بعینه
فبهذا یصیر فی مرتبة العقل الفعال انتهی کلامه سخن این دانا یاری صریحست در اتحاد
عاقل و معقول متحد مبنای این سخن انست که اولا آنچه از تعقل فهمیم انست که وجود شی باشد مر شی یا ظهور شی
لشی یا بهر عبارت مناسب که تعبیر کنند و انعقاد از لازم تعقل است پس کوییم هر مجرد عاقلست ذات خود را
چه تعقل عبارتست از ظهور یا وجود چیزی مجرد از برای چیزی چه مجرد است که تعقل صفت حسی بعینی
بلکه ظهور صورتیست البته و این معنی نیست الا وجدانی و چون تعقل وجود شی است از برای شی وجود حرکی
که منفعل باشد همان وجود آن عبارت بود از تعقل او و مغایرت با عتبار باشد پس آن امر مقارن با ماده
نبود صورتی نباشد در ماده که صورت مادی وجود او للقوه باشد و حاصل گفت از آنکه علم نباشد غیر

وجود فعلیه و ظهور پس تعقل نبود با آنچه بالقوه باشد و شاید که چه محض که او را وجود لذاته نباشد پس هر چیز که
مدرک ذات خود بود بری بود از ماده و انفعال پس هر چه مادی بود عاقل بالفعل نباشد و ایضاً هر چه
مادی بود معقول بالفعل نباشد بلکه محسوس بود یا متخیل که تعقل بسیط بود و هر چه مادی بود از انرو که مادیست
از مقداری و وضعی جدا نشود پس نباید در ادراک بسیط که هر مقداری محل قسمی مقدار بود خواهد پس هر معقول
مجرد باشد و هر عاقل مجرد در اتحاد و مقامات اول اینکه هر عاقل را علم بذات بود و اعلم بذات عاقل
را تعقل اوست آن عاقل بود و نحو وجود او که مجرد است و اطلاع او نباشد الا وجود او فی نفسه پس هر که ذات
خود عاقل نباشد مقام دوم اینکه معقول نباشد الا نحو وجود عاقل و این مقدم را بیان کرده است اسکندر
افرودیسی که نحو وجود عاقل بالفعل را البته نحو وجودی بود فزون از عاقل بالقوه که عاقل بالقوه معقول
بالقوه و عاقل بالفعل معقول بالفعل و هرگز عاقل بالفعل معقول بالقوه نباشد چه هر چیز از ازدی
که عاقل است بالفعل معقول باشد بالفعل مراد باین معنی اضافی بود بلکه گفتیم که عاقل بالفعل و معقول
بالفعل نباشد الا نحو وجود حقیقیه و امور حقیقیه را اضافه مین ذات با اعراض ذات نباشد بلکه
آن از حقیقی بود که باین مفهومات اضافیه از او منتزع گشته پس گوییم هر چه که تعقل کند عقل بود بالفعل
و معقول بود بالفعل و عاقل بودن او نباشد الا از آنکه او را چیزی که معقول باشد پس عاقل و معقول یکی باشد
الا آنکه است که اگر دو ذات باشند عاقل بودن یک ذات نباشد الا بقیاس با مرتباین و معقول بودن
آن دیگری باشد نیز الا بقیاس با مرتباین و باین ذات نباشد که عاقل بالذات عاقل بود و معقول
بالذات معقول چه گفتیم عاقل و معقول عبارت از نحو وجود و چون چیزی بالذات عاقل بود و موجود
حقیقی محض نیز معقول حقیقی بود و محض بالذات نتواند بود پس علم کلیات باشد که بر وی عاقل و بر وی معقول
تفصیل این مجمل آنست که هر عاقل بالفعل را نحو وجود و هر مرتبه هستی مغایر بود تا عاقل بالقوه
چه عاقل بالفعل معقول بالفعل باشد و عاقل بالقوه معقول بالقوه و ما گفتیم که هر چیزی معقول بالقوه
نباشد الا بمقارنت هیولی و نیز گفتیم که هر عاقل بالفعل معقول بالفعل است و چون پایه وجود عاقل
بالفعل ارفع بود البته مقارنت صورتی بود که بان عاقل بالفعل گردد که اگر همان مرتبه داشتی و هیچ
فعلیت بر او طاری نشدی البته همان عاقل بالقوه را عاقل بالفعل سازد البته معقول بالفعل است
آن عاقل را غیر مباین او نبود پس ناچار باشد در ذهن چه اعراض در موضوع یا چون صورت

در ماده

آنچه درین نسخ

در ماده و نشاید که چون اعراض باشد در موضوع که عرض لاحق موضوع شود و موضوع در حد خود بود و نحو
وجود ذات او را تبدیل نه دهد و اگر نه عرض نخواهد بود چه عرض را عارض موضوع بالفعل باشد چون سواد
که با جسم اگر نحو وجود که با جسم را تغییر نه دهد بلکه حالتی از که با جسم را متبدل سازد پس ناچار چون صورتی بود
در ماده که ماده را محصل بالفعل کند پس نفس صورت عقلی عقل بالفعل باشد و چون صورت عقلی معقول محض بود
است و باقی نفس او بالفعل عقل نیز باقی بود هر دوام عقلی و اگر صورت عقلی را زوال نبود که تعقل است و هیچ
نقص و زوال نباشد پس نفس را زوال نباشد و اینکه گفتیم چون صورتی بعد از آنکه نفس بود که صورت عقلی
بالفعل گشت نه اینکه چون ماده و صورت موجود باشند هر چند این سخن نیز بنظر ظاهر چنان ماده و صورت
مکان این است چه حاصل عقلیت عارض نفس اینکه هر عقل بالفعل عقل بالفعل باشد و هر مرتبه وجود عقل بالفعل مرتبه باشد
از عقل بالقوه که عقل بالقوه و اما مجرد گشتند از قوه عاقل بالفعل باشد پس هم صورت عقلی عقل بالفعل فعل
داشته باشد و همین صورت عقلی عقل بالفعل تعقل بالفعل شود و از مرتبه عقل بالقوه جدا بود و نحو وجود او و جمعیت
او مغایر بود با عقل بالقوه پس نتواند بود که عقل بالفعل عمل باشد و قطع نظر از صورت عقلی و مرتبا هر وجود
بود که این مایه وجود او را نبود الا الصورت عقلی و قطع نظر از صورت عقلی حاس بود با محسوس و الصورت
عقل عقل بالفعل باشد پس این صورت عقلی نتواند بود که چون سواد نبود و جسم را که جسم بسواد از مرتبه
وجود خود مرتبه زود بل عرضی از اعراض عقل آید و عقل صورت عقلی جدا بود از حاس و محسوس و سایر امور
حاجب قوه انفعال پس این صورت باید عقل بی عقل باشد که عقل بالفعل این صورت عقل بالفعل است یعنی این
صورت مفارق از قوه انفعال چون انسان که بصورت انسانیه انسان بالفعل است و صورت انسانی مقوم او است
چون که با جسم سیاه که که با جسم سیاه که با جسم نباشد بلکه سیاه که با جسم سیاه باشد و همان مرتبه که با جسمی داشته باشد
نه او را وزن و الیه هر دو از که هم رخ خورند کا ... ایشان را اقدری مقداری
یا قوه هیولی بود یا توان گفت که بهم رسید از این دو و جهت شد از آن رو چون او جسم که بهم رسید سطوح
و حال در عقل و صورت عقلی نه چنین است پس اعتبار نتواند بود این سخن اشاره کرد معلم که گفت فرق میان نقش خاتم
که بموم رسید و میان صورت عقلی اینست که نقش خاتم بر سطح موم است و صورت عقلی از عاقل جدا نباشد بل چون
صورت خاتم او که در جمع اقطار بود و ایضاً تمام که عقل موجود بود خالی از صورت عقلا و بالفعل عاقل باشد چون صورت

عقل حاضر بود او را چون سواد جسم را که تعقل او در خارج ممیز باشد از صورت عقلی که هر چیز که چنین بود
او را قوة باید که قبول کند در خارج با آن قوت اعراض و حالات را او نشاید که گویند صورت عقلی موجود
خارجی نبود چه امر خارجی الا نشد که بی اعتبار فرض یا موجود باشد و اینجا در خارج ذاتی بود و صفتی خواه
آن صفت از اعراض مادیه بود چون سواد و چانی خواه مجرد چون صورت عقلا و اگر گویند این نه وجود
خارجی است معنیش این بود که نحوی دیگر است از وجود و است نه این تمام که جنس نتواند گفت که در خارج
عقل متصف بصورت عقلی و علمی نیست بلکه در خارج نفس عالمست و علم را ای او ثابت است اینست آنچه
بخاطر میرسد در توضیح سخنان او این والله اعلم بحقایق الامور و نوشته است که ارسطاطالیس در تعلیم آخر
در کتاب اثولوجیا گفت عقل جمیع اشیا بود بالفعل و صورت تمامی عالم و حس او و مرتبه باشد یکی در
حس و دیگر در خیال محسوس بود بالفعل و حاس بالفعل و یکی مرتبه تعقل و در خیال عاقل بالفعل باشد و خود عقل بالفعل
که اگر عقل را او حال بود که وجود عقل این نحو باشد که یا محسوس شد و یا معقول بلکه نحوی بود و حاس و معقول
بود عاقل و مرد ادراک هر چیز همان باشد بالفعل سهتا و ابوعلی مسکویه کتاب فوز اصغر گوید پس از آنکه
بیان کرد که مدرک و در بیان آنکه است که حاکم است میان امور متضاده فیقول ان النفس
الناطقة مدرکة الامور المعقولة بغیر الحواس الذی به یدرک الامور
المحسوسة و ذلک انها اذا طلبت الامور المعقولة انبسطت و رجعت
الی ذاتها کانها تطلب شیئا هو عندها فاذا طلبت الامور المحسوسة خرجت
عن ذاتها کانها تطلب شیئا خارجا منها فیحتاج الی آلة تتوسل بها الی
مطلوبها فان وجدت الآلة صحیحة استعملت و ادرکت الامر بخارج حصلت
صورتها عندها فی الوهم وان لم تجد الآلة فانها تعدم ذلک المعدوم با
این سخن نباشد الا بر آنکه محسوس صدیق و معقول حدثی باشند از وجود و هر مرتبه اعلا را مرتبه
فرو و باشد و بالا را اصلیه اتم بود از فرو و مثال این گفته اند که عنین لذت جماع نفهمد که هرگز
مشتهی بالفعل نبوده و مشتهی عنین را ... نتواند دانست غرض از این اطالة الکلام و نقل
سخن از کلام و آنها بیان سخن نیست الا آنکه چون این سخنان جمیع فرق ... ورود در صحت
و فساد آن فکر کنند که ... نقل کرده اند مطلق متوجه ایراد آنکه دیده اند و ...

در نهایت

در نهایت غموض و شکالت اگر فهمیده شود توان گفت صحیحست یا فاسد و فقیر حقیر مولف این رساله را
هنوز آن حالت تحقیق معلوم نشده تا تواند گفت که راست یا نه و آنچه گفت از ناملهای اوایل بوده باشند
که پس از این کسی آید و تواند این سخنان فهمیدن و چون این امر بر ایشان طلبه تعکر افتاده که ارار و دیگر
حکمای است نه همان که در کتابهای شان حزانت مار طاقت بیش از این نیست که ارار ایشان بلفظ
نقل کنیم خوشا آنکه بواسطه این اوراق متوجه نامهای ایشان شود و در صحت و فساد این سخنان تامل
کنند هر چند ره نداد در فتیم گوی ... زفغان جز اینکه بگوی تو زه بر زه پس از طی این سخنان گوییم که
معلم اثبات کرد که واجب الوجود را چه شبه کیفیت ... از ماده و هر چه بری از ماده
بود عاقل است بیان سوی ظاهر است و بیان که بر چانگه گفته اند بگذشت پس واجب الوجود عاقل است
بغیر علیت است از ذات خود که بری است از ماده و موضوع دارد و قوه کالبدت پس اراده کرد بیان
این را که واجب الوجود عالمست بجمیع ممکنات و گفت فصل واجب الوجود مبدأ کل
فیض و هو ظاهر علی ذاته بذاته له الکل من حیث لا کثرة فیه فهو من حیث هو
ظاهر فهو ینال الکل من ذاته فعلمه بالکل بعد ذاته و علمه بذاته و یتحد الکل بالنسبة
الی ذاته فهو الکل فی وحدة تحت در شرح الفاظ معلم شروع کنیم و پس از آن بیاوریم الفاظ
مردم را در باب علم ممکنات پس گوییم فیض باصطلاح حکماء فعل فاعلی بود که نه بعوض کار کند
و نه بغرض بلکه تام بود در فاعلیه و در او هیچ کاینه نقص و ناتمامی نباشد پس هیچ غرض و آرزو
نباشد که غرض و آرزو از ناتمامی طالب عوض خیزد و این سخن بگذشت و لفظ هو ظاهر هر تو ابطال
که جمله معترضه باشد نیز این مقدم ظاهر است که واجب الوجود مبدأ از کل فیضست چه مبرهن است
بیان نطاقه که لا مؤثر فی الوجود الا الله چه کلان ایشان آنست که هر چیز اثری تا تیری
رساند آن اثر او بالذات منسوب نباشد بلکه اثر واجب الوجود را او واسطه شود و در
رسانیدن امری چنانکه در ترتیب نظام وجود بیان کرده شد پس آنکه گفت لا مؤثر فی الوجود
الا الله منافاة ندارد با آنکه حرکات عباد و هیأت در بود و از ایشان بحسب ظاهر تخصیص کرد و در
عقلی و این سخن بر تقدیری بود که مراد بمبدا مبدا اول باشد هر فیض را و اگر گوییم مبدا اعم است
از آنکه بواسطه باشد یا بی واسطه سخن اظهر از این شود چه مبین است پس از طی سخنان گذشته که ...

بواجب الوجود با لذات میرسد و این سخن بعقد ری بود که علی ذاته در نسخه نباشد و اگر باشد
و این اگر ثبت معنی اینست و واجب الوجود مبدا کل موجودات و عالی کل از علیت بر ذات
خود بعینه علیت بذات خود که در وضع ماده و قوة و انفعال نیست پس این مقدمه مقدمه شود
قیاسی را که واجب الوجود علت هر موجودی را و عالی است بذات خود و کبری مطویست
که هر چیز علت بود و عالم بذات خود عالم بود بمعلولات خود صغری مبین است کبری عالم
بذات علیت معلولات خود چه علم بعلت تامه مستلزم علم بمعلولست از انرو که علة تامه مقدر
دارد وجود معلول را در طرف وجود خود و این معنی پیش بلا شبه درست و بیان کرده شد پس اگر علة تامه
در خارج بود معلول او باشد و اگر علة تامه متصور باشد در ذهن معلول او نیز متصور خواهد بود که
لزوم مبین است میان جمع اسباب وجود شی و شی و این مقدمه محتاج بیان ازین زیاده نیست
پس ازین دو مقدمه مبرهن آمد که انه الکل من حیث لا کثرة فیه یعنی واجب الوجود عالمست بکل الصورت و چنانکه الصورت
نیز ذاته بر ذات واجب الوجود نیست چه واجب الوجود قبول هیچ صورتی نکند بلکه چنانکه صورت انگشتری در ذهن نقش
شده گر بود که بر مطابق آن انگشتر در خارج پدید آید پس نفس ذات باری جل و علا کار صورت انگشتری کند که در
ذهن مذکور است و با این اعتبار گفته شود که نفس ذات واجب الوجود باعتبار علم باشد بجمیع ممکنات و باعتبار
معلوم و حقیقت این کثرت کثرت اسمی بود و تفصیل این گفتار بیاید با تمام و بهر این علم را بعضی اجمالی گویند که نیز
کمال واجب الوجود میست و علم تفصیلی کمال نیست پس ازین سخن گوییم در صحت [illegible] و در این رای
از نقل کردن ارگان اوایل ارکان علم و چون گفتیم واجب الوجود قبول هیچ صورتی نکند پس ذات واجب
نفس علم باشد جمیع ممکنات را که واجب الوجود من حیث الذات عالم بود بجمیع معلولات و با
اشاره کرده فصوص من حیث ظاهر یعنی من حیث الذات عالمست بجمیع معلولات بی
آنکه صورتی از ممکنات در وی حاصل شود پس عالم بود بجمیع ممکنات من ذاته و باین سخن اشاره
کرده بتفصیل و گفت فعلمه بالکل بعد ذاته یعنی علم واجب بجمیع ممکنات از روی تفصیل در مرتبه
موخر است از ذات واجب الوجود و از علم بذات و واجب الوجود پس گفت و تحقیق الکل
بالنسبة الی ذاته یعنی کل شود نسبت بذات واجب که مبدا الصورت و هم انگار داده
که ذاتست پس ذات او است کل موجودات باشد باعتبار شهود و علمی و این سخن از آن

که هر چیز عالم

که واجب الوجود محیط است بکل با آنکه صورتی ورای ذات او پیش او حاضر باشد پس واجب الوجود در ذات بذاته مرآت
کل موجودات باشد تا علم بذات یکی علم بجمیع ممکنات تواند بود و این سخن در غایت غموض و اشکالست
باید که از اوایل طایفه ایشان کثیر در باب علم و پس از آن گوییم که هرکس این سخن را چون تصفیه اندازد از قوما
در کار علم قال ثالیس الملطی ان للعالم مبدعا سبحانه و تعالی لا تدرک صفته العقول
من جهة هویته وانما یدرک من جهة آثاره انه القوی الذی لا ترام له وانه تعالی هو المبدع ولا شیء
مبدع فابدع الذی ابدع ولا صورة له عنده فی الذات لا من قبل الابداع انما هو کان فقط
ولیس یقال له جهة وجهة حتی یکون هو وصورته او حیث وحیث حتی یکون هو
ذا صورة ثم قال لکنه تعالی ابدع العنصر الذی فیه صورة الموجودات والمعلومات
کلها فانبعث من کل صورة موجود هی صورته فمحل الصورة العلمیة هو ذات العنصر
وما من موجود فی العالم العقلی والعالم الحسی الا وفی ذات العنصر صورته ومثال عنه
ثم قال ومن کمال ذاته الاول الحق سبحانه انه ابدع مثل صورة العالمة فی ذاته تعالی انه فیه الصور
یعنی صور المعلومات فهو فی مبدعه ومتعالی فی وحدانیته وهویته ان یوصف بالوصف
مبدعه وقال انکسیماس الملطی ان کل مبتدع ظهرت صورته فی حد الابداع فقد کانت
صورته فی علم مبدعه الاول والصور عنده بلا نهایة قال ولا یمکن الا احد القولین اما نقول
انما ابدع اشیاء بلا العلم المتقدم وهذا باطل فان قلنا ابدع ما فی علمه فالصورة ازلیة ابدیة
ولیس یتکثر ذاته بتکثر المعلومات ولا یتغیر بتغیرها ثم قال ابدع بوحدانیته صورة العنصر ثم صورة
العقل انبعث عنها فابدع الباری تعالی ثم صورة النفس انبعث کذلک فرتب العنصر
فی العقل انواع الصور علی ما فیه من طبقات الآثار وصار بتلک الطبقات صور الکثیرة
دفعة ثم ان هذه الصور لا یمکن ان توجد فی الهیولی الا بترتیب وزمان فحدث تلک الصور
فیها علی الترتیب انتهی کلامه قال ابنا فلیس للباری تعالی هو العلم المحض وهو الحیوة المحضة
وهو العز والجود المقدرة والخیر والحق لا ان هناک قوة مسماة هذه الاسامی وهو مبدع
فقط لا انه ابدع من شیء ولا ان شیئا کان معه فابدع الشیء البسیط وهو العنصر الاول ثم قال
فالمعلول الاول هو العنصر والمعلول الثانی بتوسط العقل والمعلول الثالث بتوسط العقل والنفس

بسایط ومبسوطات وما بعدها مرکبات ثم قال العنصر الاول بسیط من عوارض العقل
الذی دونه ولیس هو بسیط مطلقا فانه لا معلول الا وهو مرکب ترکیبا عقلیا
او حسیا انتهی کلامه قال فیثاغورس ان الباری عالم بجمیع المعلومات علی طریق الاحاطة
بالاسباب التی هی الاعداد والمقادیر وهی لا تختلف انتهی کلامه وقال افلاطون الالهی
وهو آخر الاساطین المعروفین ان للعالم مبدعا محدثا ازلیا واجبا بذاته عالما بجمیع معلوماته
علی ترتیب الاسباب الکلیة وکان فی الازل ولم یکن فی الوجود رسم ولا طلل الا مثال
عند الباری تعالی وانما یعبر عنه بالعنصر الاول والهیولی ثم قال فابدع العقل الاول
فبتوسطه النفس الکلیة قد انبعث عن العقل انبعاث الصورة فی المرآة وبتوسطها
العالم الجسمانی والعالم عالمان عالم العقل وفیه المثل العقلیة والصور الروحانیة وعالم
الحس وفیه الاشخاص الحسیة والصور الجسمانیة کالصورة المنطبعة فی المرآة المجلوة
فان عنصر العالم الحسی مرآت لجمیع العالم العقلی مثله فیه جمیع الصور کلها ولها
الوجود الدائم ولها ثبات القائم وانما کانت هذه الصورة موجودة کلیة دائمة باقیة
لان کل مبدع ظهرت صورته فی حد الابداع فقد کانت صورته فی العلم الاول والصورة
عنده بلا نهایة وکان الحس یشاهد جمیع المحسوسات وهی محدودات محصورة وکذلک
یشاهد العقل جمیع المعقولات وهی غیر محدودة ولا محصورة بالزمان والمکان ویکون
قال فالموجودات فی العالم الحسی آثار الموجودات فی العالم العقلی لا انسان العالم الحسی
ادرک من المحسوس مثالا منتزعا من المادة معقولا مطابقا للمثال الذی فی العالم العقلی
مکلیة ومطابق الموجود الذی فی عالم الحس بجزئیته ولولا ذلک لما کان لما ادرکه العقل مطابقا
سابقا من خارج فما یکون مدرکا لشیء یوافق ادراکه حقیقة المدرک فالعقل یدرک
عالمین متطابقین متقابلین عالم العقل وفیه المثل التی یطابقه الاشخاص الحسیة وعالم الحس
وفیه المثل الحسیة التی یطابقها المثل العقلی فاعیان ذلک العالم آثار هذا العالم واعیان
هذا العالم آثار فی ذلک وعلیه وضع الفطرة والتقدیر انتهی کلامه قال ارسطوطالیس علی ما نقله
الشهرستانی عنه ان واجب الوجود لذاته عقل لذاته وعاقل ومعقول له لذاته عقل

لغیره

لغیره اما انه عقل فلانه مجرد عن المادة منزه عن اللوازم المادیة فلا یحجب ذاته
عن ذاته واما انه عاقل لذاته فلانه مجرد لذاته واما انه معقول لذاته فلانه غیر محجوب عن
ذاته بذاته او بغیره ثم قال الاول یعقل ذاته ثم من ذاته یعقل کل شیء فهو یعلم العالم العقلی دفعة
من غیر احتیاج الی انتقال وتردد من معقول الی معقول وذاته تعالی لیس یعقل الاشیاء من الاشیاء الخارجیة
عنها کما لنا عند المحسوسات بل یعقلها بذاته من ذاته ولیس کونه عاقلا بسبب وجود الاشیاء
المعقولة حتی یکون وجودها قد جعله عاقلا بل الامر علی العکس ای عقله للاشیاء جعلها موجودا
ولیس شیئا یکمله فانه الکامل لذاته المکمل لغیره ولا یستفید وجوده من وجوده کلامه قال یجب ان
یکون الواجب الوجود لذاته من ذاته انه الامر الاکمل الافضل من غیره فاذا عقل ذاته بذاته عقل ما یلزم
ذاته لذاته بالفعل وعقل کونه عاقلا وعقل کل ما یصدر عنه علی ترتیب الصدور عنه ولا
فلم یعقل بذاته بکنهها ثم قال ان الباری عظیم الرتبة جدا غیر محتاج الی غیره ولا یتغیر بسبب غیره سواء
کان التغیر زمانیا او کان تغیرا بان ذاته تقبل اثرا وان کان دائما فی الزمان [illegible] تغیر کیف
ما کان ولان انتقاله انما یکون الی الشر لا الی الخیر لان کل رتبة غیر رتبته حقیقة دون مرتبته وکل شیء یأتی
فهو صفة نقص وضعف ثم قال ان واجب الوجود حی بذاته ای یدرک لکل شیء بذاته
فی کل شیء والمشاء البلیغ للحیوة ههنا هو کونه عقلا ما بالفعل بحیث ینفعل من ذاته کل شیء
فهو حی بذاته قادر بذاته فیتصف بجمیع صفات الکمال من غیر تکثر ولا تغیر فی ذاته انتهی کلامه
لفظ منتشر کرده در گفتار این دانایان و قدمت ثبت الاعقل اول که از او عقل کل گویند و او پیش قدما اول
بالاثر بود از عقول چه ایشان عقل گویند الا انرا که متوقف نفسی بود از ملکی و هر یک از ده عقل دیگر متوقف
نفسی بود از نفوس فلکی و باین اعتبار ایشان را عقل گویند و او را بحضر بعضی اصل و مایه موجودات گوکا ایشان
اینست که عقل کل اثبات بالفعل چنانکه ارسطاطالیس در میمر از کتاب اثولوجیا بیان کرده و سهروردی
در کتاب مبادی موجودات مثل گوید و جوهر اول خواهد و ثوانی گویند و سایر عقول که اهد لیس از نیز باین عبارت
اشاره کرده و بعضی را گویند که کل بالقوه است و نفس را بالفعل پس دانند و عقل بالقوه که از مرتبه نفس بر رجه
عقل رسد پس گویند نفس بادی بود و افزود شود و تفصیل این سخن بیاید پس ازین دانا ارسطاطالیس علم را دو
علم فعلی گفت و فرق میان علم فعلی و علم انفعالی چنین گفته اند که صورت علمی سبب وجود معلوم شود در خارج علم

فضیلت چون نگشت مجرد که در ذهن بود کثرت و در خارج او متعین بجای از انجا تعین و پس از ان در خارج تعین
مادی صرف و این صورت که در ذهن بود کثرت بی فعلیت کرده وجود اکثر خارجی کردد و کثرت
اکثر در خارج بنظر آید و کمی افراد و نگاه هر یکی از صد در فرد بر آید بهم رسد و نقصان نپذیرد
وجمیع ارقام افعال عقلی و علم انفعال ان باشد که از موجود خارجی صورت عقلی بر آید چنانکه از
افراد انسانی صورت عقلی انسان در ذهن در آید و کفته اند ابداع چون صورت خیالی باشد که از عقل
بخیال افتد یا بتوسط حرکت و زمانی و خلق چون حدوث در خارج که البته بحرکت شود و این حدوث
را کوینده نباشد الا بعضی معلول که ماده قبول شده الا صورتی پس از صورتی و جمیع صور مباشد الا در عقل
وعقل را بل صادر باشد و اب [illegible] عقلی باهم در کل جمع باشد هر چند دور در ماده یکی پیدا نشود تا دیگری
باطل کردد و این نقصان ماده و عدم قبول او اضداد را در ماده باشد و طبیعی که ناقص را بود و بکمال
حرکت باشد و تدریج در زمان بر آید پس رفتن ارای کلام با قدین کویم واجب الوجود با تعاقل
عالمیت چه مجرد است از قوه و نیستی عالم بود بذات خود پس واجب الوجود عالم بذات خود و چون
سبب تام بود ممکنات را و علم بسبب تام علم بود بمسبب که هر عالم بسبب تام عالم است بحیثیت
صدور معلول او هر عالم بحیثیت صدور معلول عالمیت بمعلول و مع ذلک تمام بمن کلام الشیخ حیثیت صدور
نباشد الا ذات و هر ان صرف پس عیان علم او مستلزم علم بمعلول اول بود بحیثیات ذات معلول
اول پس علم تام بود بعلت تامه معلول الثالث و کذلک الی آخر الوجود پس واجب الوجود را علم بر جزئیات
بر وجه کلی است از راه اسباب و مثل ذرة الجسم را اگر چون علم بسبب بکنه اسباب خسوف است عالمیت
بخسوف بکنه بر وجه کلی که آن صورت علمی او ابا از کثرت ندارد و چون خسوف موجود شود در وجود
جزوی علم بسبب آید که اگر واجب الوجود عالم بود بر وجه جزوی او در جوا ... که هر که جزوی نباشد الا حواس که
جزئیات مادیه معقول بالفعل شده بلکه محسوس اند و واجب الوجود عقل بالفعل است و در عقل بالفعل نباشد
الا معقول بالفعل و معقول بالفعل مجرد بود تفصیل این سخن گذشت والیه اگر واجب الوجود عالم بود بر جزئیات متغیره
بر وجه جزوی لازم آید تغیر در ذات احدیت که جزئیات متغیرات و ذات واجب از تغیر منزه است که تعقل
مطلق است و مع با تعقل مطلق منزه خواهد بود پس بعضی از سکان گفته که علم اضافی است و تغیر در اضافه جایز
است و ادینجا لازم نیاید تغیر در ذات واجب بلکه تغیر در اضافه افتد که امر اعتباری است و بر ... فیه

مذکور ده اند که ابها و شیخ و محمد بن ... پس اگر ممکن بود پیا مد و واجب را علم نخواهد بود و این نقصی است که واجب
الوجود را علم نباشد و پس از ان مبدا شود پس شارح و فرود شد برخی گفته که معدوم ثابت و حاصل پس
الوجود چه غرابها مثل واجب الوجود علمیت بان صورتها به حاضر و واکه منکر شد ثبوت معدومات را بهرحال میدا
کرد که خابله از حل نتواند و تفصیل این جواب که علم حضور معلوم بود پیش عالم و حصول صورتها در عالم یا انکشاف
معلوم بر عالم یا اطلاع عالم بر معلوم و مجلاء یا علمی حضوری یا حصولی یا امری که با نیاید تعبیر توان کرد که علم معنی عدمی تواند
بود بلکه صورتها وجودیست لعالم و علم واجب الوجود پس صورتی بعد ذات و اسباب یا جایز است و اسباب
قائم بذات چه اگر صورتها بدون ذات واجب الوجود ممکن باشد معلول واجب الوجود پس تا پی علم بمعلول باشد
و این محالست ... علم بعلت تام مستلزم علم بمعلولست پس مثل از وجود معلوم علم بود و این تسلسل است و یا همین
صور بود و این دور است توان گفت که علم بعلت تامه مستلزم علم بمعلولست عکس معلول این مقدم بود علم بعلت تامه
بر علم معلول و در ... علم ... علم ... پس علمی سابق بر صدور باشد الا علم بعلت تامه که ... لازم
علم معلول که صور علم ... علم ... که علم بعلت تامه است علی کل تقدیر لازم آید که خود معلولست و این جایز بود که هم معلول
شده هم معلوم ... شیخ ... گفت بل ... تفصیل ... الصور معنی ... است
کو و ... که علم مغایر ... باشد و مستلزم علم معلول علم معلول غیر مغایر است با معلول ... علم
و علت تامه ... علم ... ذات واجب الوجود و این ... که علم معلول ... معلول ... لیکن بر ...
تقدیر ... واجب الوجود ... واجب الوجود را ... قوه قبول صور ...
و انهم ... لازم آید که ... این ... شیخ ...
بیان ... که ... از شرح رساله علم ... رساله علم ... بیان کرده ...
... شیخ ... صور ذات واجب الوجود ... هر چند ...
و کذلک در ... کفته که صورت بذات ... قال فی الهیات الشفاء
لا تظنن انه لو کان للمعقولات عنده صور و کثرة کانت کثرة الصور التی تعقلها اجزاء لذاته وکیف
وهی تکون بعد ذاته لان عقله لذاته ذاته ومنه یعقل کل ما بعده فعقله لذاته علة عقله ما بعد
ذاته فعقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته علی ان المعقولات والصور التی له بعد ذاته انما هی معقولة
علی النحو المعقول العقلی لا النفسانی وانما لها الیها اضافة المبدا التی یکون عنه لا فیه انتهی کلام الشیخ

در مرتبت که علم واجب الوجود با شیا بطریق ارتسام صور معقولات بذات و در ذات حدیث بل ... این
صور را اسباب نسبة ... فیه خیا که عالم شود امری است حصول صور در ذات او عالم شود بواسطه
صدور صورت او الیه در اول فصل گفت ثم یجب لنا ان نعلم ... عقل الاول ... الحق
البسیط الذی عرفته فی کتاب النفس ... صور ... کما یکون
النفس علی المعنی الذی فی کتاب النفس فهو کذلک ... الاشارات ... واحد ...
... فی جوهره او ... فی حقیقة ذاته بصورها بل تفیض عنه صورها معقولة
وهو اولی ان یکون عقلا من تلک الصور الفائضة والیه در ... نفی کرد قیام صورت
بذات واجب الوجود و قیام بغیری چون عقلی یا نفسی و قیام بذات خود گفت اگر در ذات او
بود کثرت در ذات واجب لازم آید که او ... ان صور علم باشد ... و اگر بنفس قایم بود مثل
افلاطون لازم آید گفت ... ان یجتهد ... فی التخلص من هذه الشبهة و ...
... ولا تبال ان یکون ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممکن الوجود ... صورت
که شیخ ... بقیام صور علمی بذات واجب الوجود که واجب الوجود را واحد ... ذات
او ... که صادر شود از این صور ... که این صور ... و ...
واجب الوجود ... از این صور ... بذات
واجب الوجود ... واجب ... و هر موجودی غیر واجب الوجود
ممکن است و هر ممکنی یا جوهر است یا عرض و یا قایم بغیر است و یا معقول ... این صور نتواند بود که متقوم
بنفسه باشد که مثل افلاطونی لازم آید ... قایم بود بغیر ذات واجب الوجود ... علم
نباشد و واجب الوجود را حیرت ... از ... و این ... موجودی بود ... جوهر ... عرض
... قایم بود بذات واجب ... که علامه ... خفا ... علم
... هر گاه کوییم که چون صورت قایم بغیر باشد علم خواهد بود ... معلوم شد که در
علم ... قیام ... معلوم ... معلوم ... حیرت ...
... او حیرت ... قیام ... حضور ... معلوم ...
تواند بود که صورت ... که ... صورت علم تواند بود ... صور ... باشد

تحقق علمی الا ایمه چون از این مباحث بپرداخت گفت علم حضوری لازم نباشد صورتها و اگر نه حضوری صورتها باید
تسلسل در صور افتد و بعضی لازم آید که قیام صور علمی بذات عالم بلکه حضور معلوم نزد عالم و ... بیان
در شرح اشارات ... والحق انه لیس من شرط کل ادراک ان یکون بصورة ذهنیة و ذلک
ان ذات العاقل انما یعقل نفسه بعین صورته التی بها هی هی وایضا المدرک
بالصور الذهنیة انما یدرک بعین تلک الصورة لا بصورة اخری والا تسلسل
ولزم مع ذلک ان یکون فی المحل الواحد صور متساویة فی المهیة مختلفة بالعدد
فقط وذلک ممتنع فاذن لا یحتاج فی الادراک ان صورة المدرک الا احتیاج الی
صورة ذهنیة فقد یکون حیث یکون مدرکه غیر حاضر عند المدرک ای حیث
لا یکون للقابل الادراک الیه وذلک بسبب شیء من الموانع العامة اما الی المدرک
نفسه او الی الة الادراک واما من المدرک والیهما جمیعا ... الکاتب
یطلق علی من یتمکن من الکتابة سواء کان مباشرا للکتابة او لم یکن وعلی من یباشرها
حال المباشرة باعتبارین کذلک العالم یطلق علی من یتمکن من العلم سواء کان فی
حال استحضار المعلوم او لم یکن یحضره وحال الاستحضار باعتبارین فوقوع
اسم العلم علی الامر الاول یکون باعتبار الاول وعلی الامر الثانی بالاعتبار الثانی و
العالم الذی یکون علمه ذاتیا هو بالاعتبار الاول وعلی الامر الثانی بالاعتبار الثانی
کان بذلک الاعتبار لا یحتاج فی کونه عالما الی شیء غیر ذاته والعلم بهذا الاعتبار
شیء واحد واما بالاعتبار الثانی فهو یحتاج الی اعتبار صورة المعلوم من حیث
صورة المعلوم مغایر لذاته والعلم لذلک الاعتبار متکثر بتکثر المعلومات وادراک
الاول تعالی بالاعتبار الاول انه یحتاج الی اعتبار صورة المعلوم
واما الذاتیة فیکون بنفس ذاته وانه لا غیر فیتحد هناک المدرک والمدرک والادراک ولا یتعدد
الا بالاعتبارات التی یستعملها العقول واما المعلولات القریبة منه فیکون باعتبار دون
تلک المعلومات اذ لا یتصور هناک الصور المعانی المذکورة احتیاجا فیتحد هناک
المدرکات والادراکات ولا یتعددان الا باعتبار یغایرهما المدرک واما معلولاتها

كالماديات والمعلولات التي من شأنها امكان ان يوجد في وقت او يتعلق بوجود مكون
بارتسام صورها المعقولة في المعلولات القريبة وفي المدركات لها اولا وبالذات
وكذلك بالي ان ينتهي الى المدارك المحسوسات ارتسامها في آلات مدركها وذلك لان الموجود
في الحاضر حاضر والمدرك الحاضر مدرك لما يحضر معه فاذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة
في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر انتهى كلامه تفصيل مجمل اينست كه واجب
الوجود را دو علمست يكي اجمالي كمالي و آن ذات واجب الوجود است چنانكه كاتب را صور حروف
در ذهن مجملست و توانائي آن حروف را مصور سازد و موجود گرداند در خارج تفصيلا و واجب الوجود
را نيز يك علم كمالي اجمالي است محيط بجميع اشياء و اين علم مناسب الا فقر واجب الوجود و ديگري علم
تفصيلي كه عبارتست از موجودات خارجي و حضور آن موجودات را مثل واجب الوجود و صورتها ديگر دارد
كاينست كه في نفسه حاضر نزد و هم عالمند و هم معلوم چنانكه در علم اجمالي ذات واجب الوجود هم عالمست
و هم عالم و هم معلوم و ليكن اين موجودات خارجي را چند مرتبه است يكي ذوات مجرده كه بنفسها حاضر نزد
شيخ واجب الوجود ما فيها چه آن معقول بالفعلند و بري از ماده و قوه انفعال و بس از [illegible] نفوس
و بس از نفوس منطبعه اجسام كه در ايشان صور ماديات كاينه فاسده است و بس از اين ذوات اجسام
موجود و بس چون ذات واجب الوجود ظهور مطلق است و انكشاف صرف جميع موجودات حاضر نزد واجب
الوجود اند و اگر واجب الوجود را احتياج باشد مجردي يا قوه چون به النفس الناطقه و اين علم حسي
را كه واجب الوجود ثابت و متغير دانسته و تغير را در اضافه قرار داده اند بس جمله موجودات را
از كائنات فاسده كل در ذات حاضر دانسته پيش واجب الوجود و تغير در معلوم دانسته و
ذات عالم كه تغير از اضافات حكمي است و در علم تغير كاينست و ليكن اينهم اجمالي
را تحقيق اند كه با وجود اجمال گويد لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء اين معنا
از آن ثابت است كه شيخ رئيس گفت كه تحتاج الى لطف قريحه در اينجا كه گفت كه علم
واجب الوجود بر وجه كلي بود تغير نيابد و بر وجه جزئي در كائنات آنكه تغيري و بر وجه
كلي نيست باين معني كه آن قدر از كليات جمع شوند با هم مثل واجب الوجود كه منحصر در فرد
شود چنانكه منجم حكم كند بكسوف جزئي بر وجه كلي و جز آن كليات با هم ضم كند چنانكه گويد در فلان

طالع يا فلان برج با فلان ستاره كه منحصر در فرد شود و ليكن ادراك نشود بآلات جسماني بر وجه كلي باشد اين
علم بر وجه كلي حقيقي است كه بر هيچ جز محمول نباشد و اين از عجايب است چنانكه علم اجمالي و علم تفصيلي
چه فرق ميان اين دو علم است كه تفصيل صور بتكثر و متميز باشد و اجمال الصور [illegible] چنانكه علامه خضري
بيان كرده و مثلي از بهر اين آورده در باب علم اجمالي و گفت چون سؤال از شي مسئله او لا كاظر
رسد جواب آن مسئله بصورت [illegible] پس از آن تحصيل آن هر چند اگر [illegible] كاغذ از نوشتن
آن كه هم واجب الوجود در مرتبه علم اجمالي يا تميز هر صورت از يكديگر مثلا از صورت عمرو يا نه همه
و اگر تميز همه نكند بود در ذات صورت كه آن علم عين ذات واجب الوجود را و اگر تميز همه صور را
از صورت عمرو نباشد الا جهل و [illegible] در مرتبه تفصيل علمي هم آيد كه كه اجمال نباشد بي شك پس علم واجب
در تفصيل فرق [illegible] كه اجمال نباشد و اگر نه هيچ تميز نباشد ميان اين اجمال و تفصيل و اين محال است
در مرتبه اجمال صورت علمي كلي بود و در تفصيل صور بسيار و تميز با حاصل اين بحث غامض نيست كه حكما
مقرر كرده اند كه واجب الوجود عالمست بهمه موجودات چنانكه بيان كرده شده و هيچكس نفي
علم نكرده اند واجب الوجود را و علم واجب الوجود را عين ذات دانسته و گفته اند مبدا جميع ممكنات
موجودات واجب الوجود است و علم بعلت تامه مستلزم علم بمعلولست پس واجب الوجود عالم بجميع
ممكنات چنانكه بيان اين مقدمه نيست و در خيال يك احتمال است كه گوئيم ما را علم بنحو تعقل واجب
الوجود نيست چه ما را معلوم نيست نحو ربط واجب الوجود بممكن الوجود تحقيق ارتباط ممكن با واجب
معلوم شود نحو علم بمعلوم نخواهد شد اما بيقين دانيم كه علم دارد بحكم آنكه علم بعلت تامه مستلزم علم
بمعلولست و ايضا علم واجب الوجود عين ذات واجبست و ما را از ذات واجب علمي
نيست تا علم معلوم باشد كه كه نخواست بعضي از دانايان بهمين قناعت كرده اند و بعضي ديگر نحو
علم تحقيق كنند و در آن مذهب بيرون رفتند ما اگر بر وفق ما [illegible] سخن ايشان معلوم نيست پس بعضي از حكما
اين اصل را از حكما قبول كرده اند كه علم بعلت تامه مستلزم علم بمعلولست ليكن گفتند كه علم اضافه است
چه ديده اند كه معلومات متغيرات و نشايد كه تغير و اين سوء ادب در ذات واجب الوجود كه واحد
است و نه انسند اين را كه اضافه و تشخص فرع وجود است پس علم واجب باشد كه تغير دارد وجود
مكن با وجود آيد و بعضي اين سخن نه پسنديده اند قايل شده اند بثبوت معدومات كه معدومات را

ثبوت است پيش واجب الوجود حاضر دانسته اند و بعضي حكما علم واجب الوجود حصولي گمان برده اند و گفته اند كه
صور در ذات واجب مرتسم شود و اين نيز محال است كه لازم آيد كه واجب محل كثرت شود
و بعضي گفته اند حصولي نتواند بود بلكه حضوريست كه صور حاضر نزد واجب الوجود و علم واجب الوجود تا بين مرتبه ذوات
و اين سخنان بر هر دو تقدير قدم عالم و حدوث مشكل شود چه واجب را علم در مرتبه ذات
بذاته باشد پس اگر عالم حادث باشد قبل از حدوث علم نتواند كه صورتها حاصل بوده اند
حاضر و اگر قديم باشد لا اقل علم در مرتبه ذات نباشد پس چون اين اشكالات ديدند گفتند
علم واجب الوجود دو علمست يكي اجمالي كمالي و ديگري كمالي غير تفصيلي و اين نيز نتواند بود و اين است
الا عدم علم و نشايد كه گويند كه علم بود بي معلوم علم البته متعلق بود بمعلومي و در آن مرتبه معلومي با شد
نباشد سواي ذات تحت پس گويند حضور ذات واجب الوجود پيش واجب الوجود كار حضور
ممكنات كند و هيچ صورتي ديگر نخواهد و اين سخن درست نباشد كه صورت علمي كاهي مناط انكشاف
چيزي شود كه مباين معلومات نباشد چنانكه صورت انسان مناط انكشاف فرس شود و جسم
و حساس و متحرك بالاراده پس چون نتواند بود كه حضور ذات واجب الوجود با عدم شناسائي
مطلقا بمنزله حضور ممكنات باشد و ايشان خود گويند چنانكه صورت علمي در ممكن مناط انكشاف
معلومات شود ذات واجب الوجود بذاته مناط انكشاف كل شود من ذاته الي الكل
موجودي از ممكنات در خارج باشد و اين نشايد كه صورت علمي ممكن كاهي مناط انكشاف
تواند شد كه آن صورت را جهة اتحاد باشد با معلوم چنانكه حيوان ناطق كه با زيد جهة اتحاد
دارد و باشد كه مناط انكشاف زيد شود و آنكه اجمال نشود بواسطه آنست كه زيد حيوان ناطق
نيست بلكه حيوان ناطق با تشخص است پس چون تواند بود كه ذات واجب الوجود مباين محض است
با ممكن مناط انكشاف شود و اين بر آنكه صورت عقلي در ذهن در آيد و مناط انكشاف فرس شود
كه كسي چون علم پيدا كند بصورت عقلي بداند فرس را و اين غلط است و نشايد گفت ايجاب صورت
عقلي علت تامه صورت انساني نيست و اينجا ذات واجب الوجود علت تامه ممكن است چه
از اين علت پيدا شود الا علم بغير از آنكه واجب الوجود علت تامه است پس شود دانسته حالت
ليكن علم را از حضور علمي بر حق آن نبرد و بلكه علم البته معلومي بايد و سوال در مقام آنست كه معلوم چه چيز است

نشايد كه معلوم ذات واجب الوجود باشد كه مباين جميع ممكنات است و هيچ مباين مناط انكشاف مباين نتواند بود و
اين گفته اند نيست كه علم بعلت مستلزم علم بمعلولست نه آنكه نفس علم بمعلول است كه علت خود معلولست و هر كاه علت
خود معلول باشد علم بعلت نيز معلول باشد و چنين كه ذات علة موجودات معلول او نيز بخود وجود
مي بايد تا علم با و بهم رسد و اگر نه علم خواهد بود بي معلوم و اين محال باشد و شايد كه علم بعلت نفس علم
بمعلول هم اين اشكال در نهايت صعوبت است علامه خضري كوشيده است پس از آن تحقيق نقل
كرده است بحيثي كه ذات واجب الوجود علم تفصيلي است نظر بذات معلول و اجمالست بمعلول
ممكنات كرد اين سخن در جواب سوال كه كسي است گفت كه سوال كرد هر گاه علم واجب الوجود
اجمالي محض شد چه حاصل در آن مرتبه مماز نيست كه آنچه مخلوق اول تواند شد پس علامه چنين جواب داد
و اين سخن درست نباشد بچند وجه اول آنكه لازم آيد كه در ذات احديت صورت عقلي
بالفعل موجود باشد بلكه ذات واجب الوجود بعينه عقل باشد تا علم بذات تحت علم تفصيلي باشد
عقل اول را و ايضا لازم آيد كه عقل در علم اجمالي متميز باشد و ساير موجودات متميز نباشند
و اين منافات دارد با آنچه گفته كه با وجود علم اجمالي لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض
ولا في السماء و اگر گويد ممتاز باشد با آنكه كثرت در ذات واجب لازم آيد تخصيص عقل بتفصيل
و باقي ممكنات اجمالي بحت باشد روزي با يكي از ياران كه دعوي دانش كرده فقير را
منازعه در مسئله علم و فقير را دعوي اين بود كه تحقق علم واجب الوجود را نتوان دانست از
سخن حكما چه تعيين معلوم نمي شود و همين است كه علم بعلت مستلزم علم بمعلولست و زياده علم از اين معلوم
نشود و نحو علم هيچ جهه معلوم نيست كه حصوليست يا حضوري او در جواب گفت حصولي
خود نتواند بود كه صور در ذات واجب الوجود نتواند بود ليكن حضوري تواند بود گفتم سابق
بر ايجاد چه چيز پيش واجب الوجود حاضر بود گفت هيچ بلكه علم ذات بود و بس اين علم باشد
بجميع ممكنات با جمال گفتم كه اين خود نتواند بود كه واجب الوجود هيچ وجه مشاركت ندارد با ممكن الوجود است
كه بعضي از حكما با حكما و عاقل و معقول شده اند گفت آنچه در غلط است و او اهل كفر و زندقه
بس گفتم با وجود مباينت چون واجب مناط انكشاف شود ممكنات را گفت ممكنات چه گونه
كه چون ذات در ذات واجب الوجود بعينه بعد در ازل گفتم سبحان الله تو ممكنات را

در ذات واجب الوجود قرار دادی یا این نفی علم کردی و آن ممکنات را اعتبارات گفته و اثبات
علم کردند و این عجب است که سخن ایشان اینجا غلط و نامعقول الکل باشد و از تو حکمت و معقول و امان
چه گفتی که ممکن وجود در ذات واجب پس ممکن در ذات خدا موجود و نفی علم کردی که ممکن اجمال
فقط جز فنا نیست پس عبارت وجود ممکنات علمی پدید آید که پیش نبود و این نفی علت و سخن تمام شد
حاصل گفتار ایشان که این سخنان که مشروح شد با ختی دیگر است بر قول اتحاد عاقل و معقول که ایشان بیجا
شده اند با این قول چه شبه این سخن را نیز نتوان فهمید چنانکه گذشت و این راهی است که گویند هر
موجود است حقیقت وجود است و حقیقت وحدت را علم و ادراک است خود است و عاقل و معقول و عقل است
و این حقیقت را مراتب بود نه چنین که انفصال دیگر با حقیقت وجودی ضم شود و حقیقت ممکن معدوم آید
بلکه اعتبار ممکنات معلوم است که این حقیقت را مراتب بود در مرتبه فرع ثبات و عدم بود غیر از
مرتبه او از حیثیت که این مرتبه است جامع الوجود والعدم نه و باعتبار حقیقت وجود واجب بود و
اعتبارات لازم هم بود و حقیقت وجود چنین نه و او را حد نباشد و نهایت و هیچ جز از حد و نحو
مطلق با هر نحو وجود هیچ معدوم از صرف عدم مطلق بحد وجود مطلق رسد و این حقیقت وجودی
معور قایم بذات باشد که وجود قایم بذات و وجود علم حیث و این اعتبارات شرح شود
از وجود حقیقت وجودی نه اینکه جزئی عارض وجود مطلق شود و با وجود مطلق عارض شود و شخص
را و عاقل و معقول را متحد ساختند و کذلک حاس و محسوس و چنانکه در اشیا ن عضو با هم
باشد و عضوی سامعه الی غیر ذلک در واجب الوجود چنین ساختند بلکه گویند متصف کله قدم
کله و نور کله و حرکات و تغیرات را به سکون و ثبات و انتهی لطافت ذات
از جود که ده که هیچ فرد از ذات او جدا نشده و با هر فردی بی هر فرد هم مجموع و هم کثرتها هم
اول هم آخر و هم عاقل و عاقل و فرا انتها نزدانند عالم که کثرت اعتبار [illegible] در احوال اطراف
انسان را انتها معنی بر کثرت [illegible] که حواس ادراک شود که حواس را طاقت جمیع نباشد
که [illegible] نقصان محض کثرت او ادراک نشد و [illegible] حواس در هر جه عقلی ترقی کنند
[illegible] المثل الکثیر [illegible] عقل [illegible] الحیوان [illegible]
حل صحیح باشد و فرد نحو وجود طبیعت است و پس از آن انسان را [illegible] حیوانیه

جـ

جمیع اشیا و نفس را با وجود حسی و جسم مهمل را با ملل رجوع و کل موجودات را در وجود مطلق که مجمعین نیز
بود نماید از قوه و نقصان و عدم و امکان و علم را ساری دانند در کل و کذلک قدرت و اراده
سایر صفات را گویند افعال طبایع صدی از ارادت که آتش بواسطه حفظ وجود خود بسوی حرکت و محیط
روان شود و خاک بجانب سکون و مرکز تا چنین که حیوان است که ادراک را او ظاهر بود ولی
که بفعل رسد و کل اجزاء آب را متصل دانسته و هر یک را از دیگر جدا گشته و عدم متخلل نه
میان وجود چنانکه در عالم جسم عدم متخلل نتواند بود میان اجسام که اگر آب را با انبوبه بالا کشند
از عقب او هوا در آید و اگر هوا آب در آید و از جسم جدا نشود که عدم در میان وجود در نیاید
که [illegible] حقایق را متصل دانند و بر هر حدی گویند تا نمی دانند لسبب کثرت اعتباری و
اختلاف حقایق باختلاف اعتبار شده و چون امتیاز هر مرتبه را بالقوه و نقصان دانند در علم باری
بصور حقایق قائل نشوند بلکه عقل را کل الصفات دانند و نفس را [illegible] و اینکه در هیچ حدی از وجود نباشد ممتنع دانند
و محض اختراع عقل [illegible] و در حقیقت کلام التمام در عقل [illegible] موجودی ممکن باشد و هر چه موجود است
خواه در ذهن و خواه در خارج همه حق و موجود دانسته اند باین اعتبار که موجودات و چون واجب الوجود
قائم کامل بلکه فوق التمام و فوق الکمال است او را صورتی محل نباشد که عارض شود که هر صورتی عقل را
بالفعل حاصل دارد و واجب الوجود بالذات بحلیت و عاقل و معقول است هیچ صورت نباشد
و [illegible] هر تمام بذات خود ماده و این تمام را نتوانند دانست که ناقص امری جاهل باشد چون
از تمام علم بذات تمام علم باشد بناقص بالفعل و چون ناقص بالفعل و چون ناقص وجود امری در
تمام موجود باید و چه در نفس امر مغایر و مباین تمام با تمام را در علم آن بناقص صورتی باید و حال آنکه
پس از وجود ناقص چون حال او باشد قبل از وجود ناقص و شاید که چون معلم باتحاد عاقل و معقول گفت
چنانکه از مصنفات او نقل کرده شده بعبارات او در این فص که گذشت بمعنی اشتباه باشد
که معنی واجب الوجود مبدا کل فیض آن باشد که واجب الوجود که حقیقت وجوبیت و مبدا کل موجودات
ممکن است که با تمام جمیع موجودات است و همه موجودات با او تمام فهو ظاهر پس او ظاهر است
یعنی عالم بذات خود است فانه الکل حیث لا کثرة فیه یعنی کل فی حیث لا کثرة فیه
چه قایم بذات است و قایم مطلق که هیچ نقص در و نباشد پس چون تمام بود و کل عالم باشد بجمیع کثرت
و التعددی فهو من حیث هو ظاهر پس واجب الوجود من حیث هو یعنی فی ذاته عالمست بجمیع اشیا

که علم او بذات خود علمست بجمیع اشیا بالفعل پس اگر مجهول باشد ذات واجب الوجود فهو
نیال الکل من ذاته پس علمست بکل جز ذاته یعنی از ذات خود پس آنکه صورتی از موجودات
در ذات او مرتسم شود و نه حاضر باشد مثل واجب الوجود که علم واجب نه حصولی باشد
نه حضوری بلکه عین ذاتست و علم عین ذاتست حصولی نتواند بود و حضوری نیز باین معنی که صورتی
غیر ذات واجب مثل واجب الوجود حاضر باشد علمه بالکل بعد ذاته یعنی ذات واجب
باعتباری از اعتبارات عقل علم بذاتست و باعتباری دیگر علم بکل یعنی حیث انه ذات علم
بذاتست و از حیثیت تمامی مطلق عالم بکل و این مرتبه در اعتبار عقلی پس از آن مرتبه است لهذا
متفرع ساخت بر آن و تحدا لکل بالنسبة الی ذاته چه کل عین واجب الوجود است
باعتبار شهود علمی و تمامی صرف فهو الکل فی وحدة پس کلست در عین وحدت و اینکه
کلست و کثرت مطلقا در او نباشد از نیست که بکتابهای پیشینیان نوشته اند که واجب
الوجود عالمست بجمیع اشیا بذات خود و محیط بهمه و عقل محیط است بهمه لکن علم ندارد بذات واجب
کنه و کذلک ثوانی محیطند بغیر وجوه و بجوهر اوایل محیط نیستند کاهی و هر فوق محیط است بتحت و اما
تحت کاهی عالم بفوق نیست کذلک الی اقصی الوجود از نیست که ارسطو طالیس گفته در کتاب
اثولوجیا ان العقل یجهل ما فوقه من علته وهي العلة الاولى العصوی
ولا یعرفها معرفة تامة لانه لو عرفها معرفة تامة لکان هو فوقها وعلة لها
ومحال ان یکون الشي فوق علته وعلة لعلته وایضا گفت که هر یک از این
آب و هوا و آتش و نبات و حیوان عقلی و حسی هست بنده و دانا و این زمین و هوا و آب
و نبات و حیوان چون شبح و نمونه و تمثال باشد ان ارض عقلی و هوا عقلی و حیوان عقلی را
و یکی از دانایان گفت در اول از این اشیا محسوسه اصل شد و دانشمند فرع بود و در دوم
دیدن و دانش اصل شد و دانسته فرع که هر حسی تعقل قایم بود و از نیست که افلاطون گفت
این عالم حسی عالم نمونه و عالم دو علامت که نمونه بکوبیست و ایضا از فروع این
تحقیقات آنکه دانایان پیشین گفته اند نهایت کمال معلول آن باشد که چون از آن
زیاده کرده شود علت باشد و هیچ معلول علت باشد هرگز پس نهایت کمال او باشد
و نهایت نقصان معلول است که حدی از وجود قبول کند که اگر کمتر قبول کردی معدوم

بودی

بودی و هر گز هیچ از آن هستی قبول کرده باشد معدوم نباشد پس نهایت نقصان او بود و هم
از بعض دانشمندان که مذهب شیخ رئیس هم اتحاد عاقل و معقولست و کتاب مبدا و معاد مرحوم
و آنکه شیخ در شفا گفته بود را تاویل نیست لیکن چون این معنی بسیار رعایت نقش و نشر ادا
کرده تا حاصل گفتار که این معنی را نتوانم فهمید بقاعده بسیار غلط مینماید و فهمیدن معلوم نیست ما را
در اعتقاد همین بس است که واجب الوجود عالمست گو ندانیم که علم واجب الوجود چگونه است این
مسئله در نهایت صعوبت را بتفصیل از آن نوشتیم تا معلوم شود که کار عقلا در باب علم بمعاد
سخن شاعرست که گفته کس نیست که منزلگه معشوق کجاست اینقدر هست که بانگ جرس می آید
پس از گفتار معلم شروع کنیم که گفت فص هو الحق وکیف لا وقد وجب هو الباطن
وکیف لا وقد ظهر فهو ظاهر من حیث هو باطن وباطن من حیث هو ظاهر
فخذ بطونه الی ظهوره حتی یظهر لک ویبطن عنک [illegible] جمیع نسخه که ما رسیده فکیف نفا بود
و حق در این مقام بمعنی موجود ثابت لذاته است که طریان عدم بر او محال باشد و هیچ نحو تغیر
در ذات او نباشد و این سخن در بحث قضایا در منطق مقررست آنجا که قسمت کنند ضروریه را
بضروریه ذاتیه و ضروریه وصفیه و ضروریه ذاتیه آنرا گویند که ضرورت ثبوت آن باشد که محمول ثابت
باشد موضوع را دائما بالنظر الی ذات الموضوع لا مادام ذات الموضوع موجودا
که مادام ذات الموضوع کاهی درست باشد که عدم بر ذات موضوع جایز بود لفظ بذات
مثل الواجب عالم که نتوان گفت که علم ثابت است از برای واجب مادام که واجب موجود
باشد باین معنی که چون موجود نبود عالم نیست که هرگز نتواند بود که واجب موجود نباشد مثلا مسلم
که واجب الوجود حی است یعنی موجود ثابت دائما بالنظر الی ذاته فکیف لا
وقد وجب در قوه آنست که لما ثبت کونه واجبا فکیف لا یکون حقا چه واجب الوجود
لذاته واجب الوجود است من جمیع جهات و هر چه واجب الوجود بود من جمیع جهات مطلق بر و عدم
طاری نشود پس واجب الوجود را مطلق عدم طاری نشود لذاته پس موجود ثابت بود دایما لذاته
و این حق است و با اینکه هر گز تغیر در ذات ثابت مطلق لذاته نتواند بود هم ظاهر است نظرا بآثار
و هم باطن نظر بذات پس گفت هو الباطن یعنی درست از [illegible] و ادراک و عقول [illegible]
الذات و محیط بهمه موجودات که هیچ موجود با او محیط نتواند شد و این مرتبه را حیث مطلق گویند

و چون ثابت که ظاهر است یعنی مرکب است بر ظاهر آیات و معلولات چون پس باطن نباشد که این ظهور با آیات را
منشأ بطون است پس گفت فهو ظاهر من حیث هو باطن این حیثیت تعلیلی است یعنی ظاهر
بودن است بسبب ظاهر بودنست با آیات و باطن من حیث هو ظاهر پس ظاهر
بودن سبب باطن بودنست اما آنکه باطن بودن سبب ظاهر بودنست چنانست
که باطن بودن بمعنی دوری از دوری از مشابهت معقول بممکنات و این نباشد الا بسبب تجرد و
بحت صرف و مبرا بودن از قوه انفعال و عدم و امکان و هر چیز که بری شود از قوه و عدم
و امکان بمحض وجود بود و فعال مطلق شد چه او فعل باشد بی انفعال البته ظاهر باشد بسبب معلولات
و آیات و اما آنکه ظاهر است از حیث ظاهر بودن همانست که گفته اند الشیء اذا تجاوز
حده انقلب الی ضده و اینجا از غایت ظهور نهانست و معنی این سخن نیست که
الاشیا تعرف باضدادها چون واجب را هیچ ضد نتواند بود و وجود صرف است
پس دیگر نتواند شد اینست سخن قوم و در بیان ترتیب و شاید که گوییم چون ظاهر است با آیات
و ذوات پس ظهور او در حقیقت بطون باشد چه ظهور با آیات ظهور تام باشد پس گفت
بحجاب عام فحل بطونه الی ظهوره یعنی که بطون حق با غیر ملاحظه کن ذات است را
نجویی که ممکن را ملاحظه ذات حدیث جایز بود با ظهور بعضی از احدیث ملاحظه کن مرآت موجودات
را با محسوسات را که شهادت با محسوسات است که تا باطن هر شود عالم غیب از عالم شهادت
گوییم ملاحظه کن عالم غیب را با عالم شهادت و اینکه هر گوییم که الی المجلی باشد تا ظاهر شود ترا
عالم غیب بجمیع آیات و آثار و مطلق گو یا شوی یعنی تو الی گفت از عالمین با آنکه یعنی
از مطلق یعنی درک باشد چنانکه مطلع ظاهر است بنی اورا و ادراک کنی عالمین را چنانکه ممکن باشد
ملاحظه ایست که گوییم حتی یظهر لک معنی تا ظاهر شود بر تو معنی علم و این سخن هم
کفت هو الکل فی وحدته و گویا شوی یا او درک کنی معنی علم را و احاطه واجب الوجود
بموجودات ثنا آیه مویدا این حمل است که پس از این در فصل آینده بلکه دو فصل دیگر متعلم است
در مسئله علم است برای اینکه این باشد که این سخن هم مربوط باشد بعلم و ما پس از این معنی
این ملاحظه عالمین شهادت و غیب و بیرون آمدن نفس ناطقه ازو از کتابهایی که
میان کنیم اشارات الرموز فصل کل ما عرف بسببه من حیث یوجبه

فقد عرف واذا رتب الاسباب انتهت اواخرها الی الجزئیات الشخصیة شهاد
علی سبیل الایجاب وکل کلی وجزئی ظاهر عن ظاهرهم الاولی ولکن لیس
نظهر له شیء منها عن ذاتها داخلة فی الزمان والان بل عن ذاته والترتیب
الذی عنده شخصا شخصا بغیر نهایة فعالم علمه بالاشیا بذاته هو الکل الثانی
لا نهایة له واحد وهناک الامر اراده کرده است که بیان کند علم واجب الوجود
را بجزئیات شخصیه و مراد بجزئیات شخصیه جزئیات مادیه است و گفته ولکن نظهر له شیء هنا
عن ذاتها داخلة فی الزمان و جزئیات غیر مادیه داخل در زمان نباشد و غرض ازین
فصل نیست که گوییم علم دو نحو است یکی علم که از معلوم کسب شود باین نحو که معلوم پیدا آید و پس ازو
عالم با او دانا شود و یکی آنکه که سبب وجود معلوم شود و در اول اگر متغیر متغیر شود البته علم بر متغیر خواهد
چه این علم از معلوم پیدا امد پس هر گاه معلوم متبدل شود البته آن علم متبدل خواهد شد و اگر نه چنین گشت
چنانکه کسی زید را به بیند در کاروانسرا بهر جا که او رود البته علم او هم همراه خواهد آمد که ازو با بجا رفت
و پس از آنکه باینجا رود او را علم نخواهد بود بر رسیدن زید باینجا و هر گاه سبب تام باشد رفتار زید
پیش از آنکه زید باینجا رود عالم را همان علم خواهد بود که پس از رسیدن زید واجب الوجود را علم بجزئیات
بدین نحو است واجب الوجود عالمست بذات خود که اعم و اکمل موجودات است و چون بایجاب و
بی واسطه عقل از و صادر شود عالمست بعقل عقل کل موجودات بعقل و جمیع صور هیولیه و در و جمیع
و جمیع انواع و اسطقسات که عقل اصل آنها باشد و چون هیولی که قوت محض است مبدع
این قوت شود تا هیولی ظهور یابد و این افق زمانست و کذلک نفس اعقل با واجب علت است
و جنس طبیعت او صورت را و هیولی را و جسم را و قوت را و حرکت را و زمان را و همه اوست
اجسام را و انواع فلک را تا بجزئیات رسد و هر عالی اسافل را محیط است و عالم بجمیع تام و اینها
هر یک دیگری را لازم شده نزد علم فلاسفه و اینست که گفت کل ما عرف بسببه من حیث یوجبه
فقد عرف یعنی هر چیز که شناخته شود بسبب او و علت او پس او شناخته شود و اسباب منتهی شود
آیند بالجزئیات الشخصیه پس جزئیات شخصیه شناخته شوند بروجهی چنانکه است شناخته شود که
علم بعلت تام مستلزم علم بمعلولست پس هر کلی و جزئی ظاهر است بر واجب الوجود و این ظهور

کلی و جزئی بسبب ظاهر است و واجب الوجود است یعنی علم واجب بذات خود منشأ علم او است بجمیع
کلیات و جزئیات از راه اسباب و علل و چنین نیست که این جزئیات متغیره جز فی انها من حیث
الوجود حاضر باشد یعنی علم او بچیزها شود و پس از وجود این موجودات داخل در سلسله زمان و اگر نه
علم واجب متغیر بود و داخل در سلسله زمان بل حاضر است یعنی ظهور کل و جزء از ذات اوست احدیت است
لا من حیث التغیر یعنی که علم واجب الوجود متغیر نیست چه او عالم است بمتغیر نه علم متغیر بل علم دارد
بانکه جزئیات متغیر اند و این علم ثابت و چون علم واجب الوجود از راه اسباب است پس ترتیب
است پیش واجب متحقق او شخص صد علل مرتب است این ترتیب اشخاص بی نهایت
پس ازین متیجه این مقدمات بیان کرد که واجب الوجود عالمست و علم او باشیا بذاته است
نه مستفاد از اشیا و این علم او باشیا کل ثابت است چه در فصل سابق گفت هو الکل فی وحدته
و آن اول بود و باعتبار علم بجمیع اشیا کل ثانیست و این رابعهم ملاحظه مرتبه عقل کل است که
در وی جمیع است جمیع موجودات و در و اضداد هم جمعند و باین معنی اشاره کرد و هناک الامر
یعنی این مرتبه عالم امر است و جبروت نیز گویند امر را از از گرده واجب الوجود بکتاب کریم
گفت که قل الروح من امر ربی و جبروت از از آنکه مجبور مند در افعال خود و یا بسبب آنکه
کمالات ایشان بسبب فعل جبر بمقتضای امکان ایشان کرده باین توجیه محقق دوانی در
شرح هیاکل اشاره کرد و تفصیل این مجمل است که ظاهر مشائیین واجب الوجود را عالم
بجزئیات دانند و جمعی کل بعض معنی این سخن را چنین فهمیده اند که پیش واجب الوجود اعداد
از جزئیات جمع شود که مشخص و فرد شود و ازین علم پیدا شود علم جزئی اما باین ایما از
کثرت مشتبه باشد که منضم کلی بکلی افاده تخصیص نمیکند پس گویند هر ممکنی را ماهیتی بود خواه
جوهر و خواه عرض پس نهاییا را ماهیات هم اند مثلا حقیقت انسانی را او نوعی سیاه را
و دراز را مثلا اگر همه فرد شود و لیکن بنظر نفس مفهوم اباء از کثرت مشتبه باشد
و جزو نباشد بیان ممکنات که متشخص مرتبه باشد با آن علم تواند داشت و این سخن
را رد می کنند چنین گفته معلم چه هر گاه علم واجب الوجود از راه اسباب باشد و علل از آن رو
که علم بعلل مستلزم علم بمعلولات و البته در زید مثلا تجرد بود و زاید بر این مفهومات که با مات

ابی از کثرت باشد و اگر نه بشنی که چنانکه این مفهومات ابی از کثرت میشود زید نیز شود ای گفتم
واجب الوجود دانست چه تفاوت این شخص با دیگرست که هیچ مباین سبب شخص زید نتواند بود اگر
مجهول باشد نیز علم این طایفه که حسین فهمند سخن فلاسفه را و جرح سخن معلم رد کنند این گفتار را چه گفت ترتیب
اشخاص پیش واجب الوجود یعنی نهایتست نباید که در این باب گفته اند و لیکن این مراد
حکما نباشد که واجب الوجود چنانکه مبدا کلیاتست مبدا تخصیصاتست که علم بعلل مستلزم علم معلول است
و لیکن علم او بر نحوی است که مادیات باشد از روزن احدیت چه صور مادیه محل تغیر خواهد
بکرد بب احاطه بود که گفته اند هر کامل محیط باشد بناقص بر ذاته که کامل فعلیت و فعلیه
و هیچ صورت حجابی او را در علم بناقص پس واجب الوجود عالم بود بکل جز و اته ولیکن در ترتیب
عقل پس از آنکه بذات عالم بود بکل تا عالم بود که او را عقل کل و عالم او جو اشته پس ازان نفس
و لذلک الا اقصی الوجود که جزئیات اند و لذلک واجب محیط بود بکل زمان و زمانیات و در
هر زمان نفیسه که سرولیست و هیچ سری در هر زمان نباشد اما آنکه سرولیست هر واجب
الوجود را عدم مطلقا جائی نیست نه در عقل و نه در خارج و هر چه چنین باشد سرمدی بود و آنکه
محیط باشد بزمان از آن روی که محیط بود بر دهر و دهر محیط بر زمان چه زمان عبارتست از امتداد
نسبت زمانیات یعنی متغیرات بهم و دهر عبارتست از نسبت ثابت بثابت پس نسبت
عقل کل بواجب دهر باشد که عقل پیش ایشان در دهر باشد باین اعتبار که عدمی در خارج برد
سابق خود و لیکن سرمدی نباشد ممکنست و معلول و عدم عقلی بر ذات او متقدمست و هر چیز
که متغیرات از حیثیت تغیر در حد زمان باشد پس اگر متغیر الذات نباشد و لیکن متغیر الصفه باشد
در حیثیت ذات در دهر باشد چون فلک که از حیثیت اوضاع در حد زمان افتاده و از
حیثیت ذات بی زمان باشد و آنکه بحسب ذات دهری باشد در حد زمان نبود و از حیثیت
تغیر در حد زمان افتد و مدام در تغیر و فساد و کون باشد و این تغیر و فساد و کون منطبق بود در زمان
و هر گز نایستد و طبیعت سیال باشد یا آنکه از عدم محض بوجود رسد و یا از حد وجود بعدم محض
رود بلکه سیلان از حد وجود باشد لو جود و نفس زمان خود در مرتبست چه زمان را اثبات
را آنا بود بعنوان آنکه فریاد رود و نیاید معنی این سخن است که عدمی نفس زمان را بی نیست و در آن
حرکت و زمان هیچ اجزای فرض است که تخیص حرکت و تخیص زمان در خارج متنی ایشان

ازازل تا ابد تفصیل این سخن پس ازین بیاوریم حاصل کفتار آنکه بکمان فلاسفه موجود مرسم مجملا بهت
بر موجود دهری که برتبه از قوه مطلقا دوجود فعلیت وموجود دهری که بحیطه برزمانی و
جمیع متغیرات و زمانیات از حدود هر جهت و بواسطه انتقال ونبویط تشریح ازین حد زمان و مکان
بس بشرح واجب مطلقا تغیر نباشد و پیش ثبات ماضی و مستقبل و حال نباشد بلکه ازازل تا ابد
پیش ایشان حون حال بود و شرح وا اینست که کفته اند اشیا متغیره عن ذاتها
داخلا فی الزمان والان بغیر علم متغیر عن ذاته بود و در اشیا متغیره بغیر وجود اشیا متغیر
علم نباشد با علم متغیر شود و صورة متغیرات نیز در ذات واجب مرتسم کردد چنانکه کفتیم این ما
را از کتاب بهای است نقل کردیم و این معنی را بس این توضیح ازین زیاده بیاوریم و نمود
الکتاب فصل علمه الاول لذاته لا ینقسم علمه الثانی عن ذاته بل یعید ذاته
وما تسقط من ورقة الا یعلمها من هنالک یجری القلم فی اللوح جریانا متناهیا
الی یوم القیمة اذا کان مرتبع بعد اسه الی ذالک الجناب ومن قلب من ذالک الکتاب
کنت فی طیب ثم تدهش علم واجب الوجود بذات حق باشد و منقسم نشود و
ملکه وحدانی بود و هر جزو وحدانی بود منقسم نشود که قسمت بر جزی طاری تواند شد که تالیف
در او باشد واما اینکه علم واجب وحدانیت هر حین ذات وذات واجب الوجود احد
مر جمیع الجهات و علم ثانی علم از رحمه و دوست که کفتیم فلاسفه او را عقل کل کویند و کویند
بالفعل است و معلم این را الکلی کفت و این حقیقت جامع موجودات است پس او بر ذات
باشد این اکثرت در مرتبه ذات احدیت نفیند بل بعد از ذات که علم بر ذات که
کل اولست چنانکه کفت هو الکل فی وحدته لسبب کل حیثیت و چون حالت از ذوه
آید تا با تمام اصح این دره از حد علم واجب الوجود مرون نفیند اقتباس کرد وما تسقط
من ورقة الا یعلمها پس کفت من هنالک یجری القلم یعنی از مرتبه کل ثانی که عقل کل است
و کل موجودات بفعل جاری میشود قلم که نزد فلاسفه عبارتست از عقل اول و بزبان شرع
شریف هم عقل اولست که اول ما خلق الله العقل چنانکه در کتاب کافیست و هم
قلم و بجای دیکر واقعست اول ما خلق الله القلم و هم واقع است که اول چیزی که خدا خلق
کرد نور محمدی بود صلی الله علیه واله وسلم پس اینه که اینها همه یکی باشند که او چیز اول خلق

است کفت ابدو او این پس فلاسفه جمیعات که از واحد جز واحد صادر نشود اما پس اهل شرع جه ظاهر دلیل
وعقل روایت که اول چیزی که خلق کرد باشد مجملا معلم کوید از مرتبه کل ثانی که عقل کل است
جاری باشد قلم که عقل باشد پیش فلاسفه پس لوح که نزد ایشان عبارتست از نفس کل و این لوح
از آن سبب است که لوح بمنزله قابل است که صور نقش کند و نفس نیز از عقل فعال صور موجودات قبول
میکند وقلم بمنزله فاعل که فیضان صور از وست و عقل کل بمنزله فاعل است و مفیض است که صور
موجودات از و بنفس کل رسد چنانکه معانی مجرده کلیه از نفس ناطقه انسانی با برا از و بخیال
و از خیال بلفظ در آید و نکاشته شود در کاغذ آنچه در نفس انسانست بمنزله صورت عقلیات
و آنچه در خیال بمنزله صورت نفس کل و آنچه در لفظ است بمنزله صور نفوس منطبعه افلاک و آنچه
در عالم کون و فساد ظهور رسد بمنزله نکاشتن بر کاغذ و اینست که موجودات عالم را
بکلمات تعبیر کرده اند و کلام عزیز بدین معنی است که قل لو کان البحر مدادا لکلمات
ربی لنفد البحر الایه و چنانکه معانی ذهنیه یکبار بر کاغذ نکاشته نمی شود بلکه به تدریج
آید و حرکت تدریجی موجود شود و همچنین آن صور تدریجی در هیولی پدید آید پس کفت جریانا متناهیا
الی یوم القیمة یعنی القدر صورتها که پدید آید از مبدا ایجاد تا روز قیامت در لوح مرتسم است و در
ایجاد و آنچه از روز رستاخیز پدید آید مراد است روز فنای کل ممکنات که هیچ ممکن موجود نباشد
و آنچه موجود بود ذات واجب الوجود بود و پس کفت لمن الملک الیوم لله الواحد القهار
و این سخن بسیار مشکل است در شرع درست باشد زیرا که اهل شرع اهل وجود بهشت و دوزخ دائم
باشند و این مذهب اند که از اهل ملل است و جمهور اهل اسلام برآنند که بهشت و دوزخ
موجود است و بر تقدیری که موجود باشد ابدیست چنانکه کتاب کریم ناطق است خلود و
بقا امری در بهشت و دوزخ بعد از خرابی عالم است و در روز خراب نشود و بکویش
این طایفه که عبارتست از فلک نیا که تمامی خراب شود و هیچ موجود نباشد و
در ذات او هر عناصر ما فرود نه افلاک چنانکه کتاب کریم کفت که یوم نطوی السماء
کطی السجل للکتب والایه در شرح اکه تجرد نفس قایل نباشد که اکر باشد جز علما شیعه
و اکثر معتزله که تر تجرد نکرده اند و بیشتر اهل ریزه تجرد نفس بعد تو الترسیب باشد و بقار

او بعد از خراب است پس نفس موجود باشد بعد از خرابی عالم واما بکمان آنکه نفس مادی بود
و بهشت و دوزخ موجود نباشد تواند که موجودات همه باطل و ناچیز شوند بعد از آن
کاهی که خدا خواهد ایشان را کند خلق او بهشت را و دوزخ را و مجازات هر کس باید بعد آن
بر نقشه ما معلومست که جریان قلم بر لوح متناهی بود الا اخر الوجود و پس از آن پدید آید
خلق عالم ان شا الله العزیز و ایضا این مذهب کمی است آید که با عاده معدوم قایل
باشد پس اجزا اصلیه یعنی انسان معدوم می کنند مرقه اخروی از کتم عدم و این مذهب
متکلمانست بلکه ایشان دو فرقه اند بعضی کویند بعد بر کرده از اجزای اصلیه و اجزا ای محفوظ
و ممتاز نباشد و بعضی کویند نفس مجرد است و ثواب و معاقب نفس است نه بدن
واما در وقت عقاب و ثواب البته نفس در بدن بود و این بنا بر آن مذهب معلوم باشد که
المعدوم لا یعاد و این مذهب محقق طوسیست حاصل کفتار آنکه اکر اعاده معدوم
جایز باشد بعینه متکلمان را احتیاج با جزای اصلیه نیست که باقی دانند چه چنانکه
اجزای دیکر چون صورت نوعی بران اعاده میشود بعد از عدم و متغیر است آن اجزا
نیز اعاده توانند شد که متغیر باشد کر آنکه کویند همه صورت زید با جزای بعد اعاده
و این سخن آنست و اکر اعاده جایز ندانند و جود اجزا انفع در مهمه که زید نه آن زید باشد
که معدوم شد لو جری از وان همه باشد این همه با کسی است که تجرد نفس قایل باشد
که اکر تجرد نفس قایل باشد و ثواب و معاقب نفس را داند در بدن این سخنان با او
است کفت مفصل این سخنان است بر حاله کلام که وعده کرده شده بیاوریم
بعون الله و حسن توفیقه حاصل سخن آنکه پیش فلسفی جایست این معنی درست نباشد که آن کل
موجودات را هر یک را لازم هم دانسته یا واجب الوجود و عالم را قدیم دانسته باشند
معنی که عدم خارجی بر عالم سابق نیست چنانکه صریح کذشت در سخن معلم قدمای اشراق عالم
پس عقول و افلاک و نفوس همه را قدیم دانسته و انواع و حوادث را این نوع قدیم
دانسته و شخص حادث و فنا کفت که عدم حادث با واجب الوجود علت عالم بود
که چون آن حادث شد بر آید موجب فنای عالم شود چه آن حادث نیز داخل عالم است و موجود

بر سبیل تسلسل بود و اکر نه پیش فلسفی بعضی موجودات که قایل فنا نیستند چون مجردات ممکنات
سخن برعهم حکیم درست نباشد اما این عبارت را توجیه توان کرد و پس توجیه نمات که
کوییم مراد فنیات صغری نمات که فنای شخص بود و بعضی نوعی که خاص و باز هر شخص نه هر شخص موجود
باشد بل شخص مادی حادث باشد پس کفت اذا کان مرتبع بعد کب ذالک الجناب و بذالک
من ذالک الکتاب کنت فی طیب ثم تدهش مرتبع چراکاه بود و بعد عبارت از حضرت
ناطقه و مذاق محل کشیدن یعنی اکر چراکاه ناطقه الجناب رفیع احدیت باشد و کل انی که
عبارات از عقول مجرده و ملائکه روحانیه باین طریق که مبدا احاطه واجب الوجود بر
کل فنا در ذات احدیت و مذاق تو از آن ذات باشد که کلمت بطریق فیضان
موجودات از واجب محیط وقیام کل موجودات با و مبدا همه ممکنات از
نور او که ومن الماء کل شیء حی کنت فی طیب یعنی خواهی بود در خوشی که از آن خوشی ازو
نباشد و این مقامی بود که خود را موجود خیال کند و کیفیت بر موجودات را معاین اند که فانی
مطلقند مثل واجب الوجود که کان الله ولم یکن معه شیء وهکذا کان وهکذا
یکون الی یوم القیمة ثم تدهش یعنی پس از این طیب بمقام بیخودی رسد و فنای
مطلق و بقای صرف بالحقیقه که مرتبه عقل فعالست پیش فلاسفه و این مقام اشاره کرد از
کتاب اثولوجیا که کفت محرر این کتاب این عبارت کلام له بسبیه رمزا فی
النفس الکلیة التی ربما خلوت بنفسی وخلعت بدنی جانبا وصیرت
کانی جوهر مجرد بلا بدن فاکون فی ذاتی راجعا الیها خارجا عن سایر الاشیا
سوای فاکون العلم والعالم والمعلوم جمیعا فاری فی ذاتی من الحسن والبها
ما ابقی له متحیرا بهیا فاعلم انی جزء من اجزاء العالم العالی الشریف الفاضل
الالهی ذو حیوة فعال وا مقام طیب است که معلمست ره کرد و این پس از سطور کفت
فلما القیت هذا الکتاب رقیت بذهنی من ذلک العالم الی العالم الالهیة
فصرت کانی واقف فی ذلک الموقف الشریف الالهی فاری هناک من النور و
البهاء ما لا یقدر الالسن علی صفته و این اشاره بمقام تدهش است که کفت ثم

آیدش چون سخن به ینجا رسید چندی در باب نفس و اختلاف عبارات اوایل و گفت رنبیان
در باب بعض بنویسیم و گفت رسیدن نفس از هیولی اولی که جوهر عقلی مذهب اکثر گفته نفس بعد از
عروج از قوه بعقل فعالست و اگر گفت نفس هیولانیست پس از خروج از قوه مجرد است بعد از عروج
و خلاف الفاظ اوایل و مراد ایشان از نفس مطلق نفسیست و در بیان مقام آنکه نفس انسانیست که انسان
بآن انسان بالفعل است پس گوییم که این خود معلوم است که انسان را امری زاید بر جسم مطلق
است چه اگر جسم را صورتی باشد و درای حیثیت مطلق که از جسم بآن صورت انسان شد جسم
و جز آن انسان مخصوص نوعی از جسم است و او را نیز صورتی باید که بآن فصل خارجی باشد این صورت
عرض است که بالبدیهیة نوع انسان از سایر انواع مرکبات جسمانی بذات ممتاز است و
هر دو او که بذات ممتاز باشند امتیاز ایشان بعوارض نتواند بود که عوارض سبب امتیاز ذاتی
نشود پس البته با مقوم ذات ایشان خواهد بود پس تا حدی خواهد بود و از مزاج که این مزاج از انواع
دیگر از حیوان باشد و یا صورتی دیگر خواهد بود در ماده و جسم که نوع انسانی را از سایر حیوانات
و یا صورت مجردی خواهد بود بالعقل در نیز قسمت حال از دو بیرون نبود یا حادث است
قبل از بدن و یا بعد و مبحث بدن اول شروع کرد و ارسطوطالیس و اکثر نفس را ... نیست پس گوییم
قوه نفعاست پس گفت صورت در ماده نیست یعنی مجرد است و اوفق راه علم دلایل که بر مطلب گفت
و دلیل تجرد است که هر گاه تجرد ثابت بود نه مزاج خواهد بود نه جسم و نه قوه جسم نه صورتی در هیولی
و انحصار در این دلیل تجرد با ولایم و گوییم هر جز بود یا حال جسم بود از سه شخص باشد و حال او
بر کثیرین روا نباشد پس بعکس نقیض گوییم که هر چیز که حمل او بر کثیرین روا بود جسم و حال جسم
نباشد و ماده حق صورتیها یا جسم و حال چون صورت حیوان که نسبت او بفیل و پشه و سایر حیوانات
مساوی بود و بر هر یک از آنها حمل شود پس بر کثیرین صادق آید یکسان و هر چه بر بسیاری
صادق می آید گفتیم نه جسم باشد و نه حال جسم و ایضاً حال عرضی از اعراض جسم نباشد که عرض
حال جسم است پس حال جوهری بود نه جسم و نه حال جسم پس درین باید حقیقت کلی حیوان حسی
و قوه حسی نباشد و حال حسی پس مجرد بود شیخ اشراق او را دلیل است بر این مطلب که انانیت
بوق ثابت که هیچ جسم متبدل گردد و هیچ که بعضی دانند که فلان شخص است از اول عمر تا آخر عمر و هیچ

جسمی

جزوی از اجزاء بدن نیست که ثابت باشد از اول عمر تا آخر عمر چه بدن مدام در سیلان و تحلیل است پس
انانیت شخص پس تن نباشد و اجزای تن نباشد و ایضاً گفت تو از ذات هرگز غافل نباشی و هیچ جزو
از اجزای بدن نیست که فراموش نشود و بدیهیست که اگر این چنان است باشد لازم که حیوانات
نیز نفس مجرد باشد و این نیز شد التزام کرده و مراتب تجرد و صفای نفوس را مختلف دانسته و بعضی از اوائل
تجرد دلیل تجرد باین نحو کرده اند قال الاستاد ابو علی مسکویه فی کتاب الفوز الاصغر
بعد ما قال ان الکلام فی کتاب الفوز الاصغر بعد ما قال فیه ان الکلام فی النفس
و تحقیق ماهیتها و خطرها فی الوجود و بقائها بعد مفارق البدن امر
مستصعب غامض و لاسیما یجری للفیلسوف ما لیس غیرهم و مما یجب ایضا
من علو الالفاظ لاجل مذهب الرجل فی المعانی و کلامه طلبة الاختصار المفرط الرکیک
شبعته ذاتیات و پس ازین گفت چندی از کلمات فاقول لما کان طریقنا فی
اثبات المعاد معلوم باثبات النفس و انها لیست بجسم و لا عرض و لا مزاج بل
جوهر قایم بذاته غیر قابل للموت و بعد ان نبدأ بالکلام فی ذلک فاقول ان من الاشیاء
البینة الواضحة ان الجسم اذا قبل صورة لم یمکنه ان یقبل غیرها صورة غیرها من جنسها
الا بعد ان یخلع الصورة الاولی و یفارقها علی التمام مثال ذلک ان الفضة اذا
قبل صورة الخاتم لم یمکنه ان یقبل صورة الا بعد ان یزول عنها صورة الخاتم و یخلعها
خلعا تاما و کذلک الشمع اذا قبل صورة نقش ما لم تمکنه ان تقبل صورة نقش
آخر الا بعد ان یمحی عنه صورة النقش الاول و یفارقه مفارقة و علی هذا جمیع الاجسام
فی المعنی الذی ذکرناه اعنی ان یقبل صورة کثیرة من غیر ان یبطل شیئا منها سبق لنا أن
لیس بجسم فان بان لنا مع ذلک انه کلما کثرت هذه الصور فیها ازدادت قوة علی
قبول غیرها ثم جری ذلک علی هذا النظام الی غیر النهایة ازددنا بصیرة و یقیننا انه
لیس بجسم انتهی کلامه و پس ازین گوییم حکما را در کار تجرد نفس الفاظ مختلف است بعضی گفته مجرد
حادث شده و این مشهور است و گروهی گفته اند مادیست و مجرد میشود و محال است که امر مجرد حادث
شود پس هر حادث مادی بود چه هر چیز که او را بعد یا بدء وجود حادث تواند بود بیان این مقدمه

وذی اماکن هی بودم

چنین است که چون تخلف معلول از علت تامه محالست پس هر چیز که امکان ذاتی بود او را بس باشد او را
چون معقول افلاک و آنچه سابق بود بر زمان و در صدد تغیر نیفتند همه حادث دانند که علل او را
الوجوب مترتب است پس هر چیز که حادث بود او را علت تامه حادث نشود و این علل
بوجود مجردی نتواند بود که موجودات مترتبه متسلسله محال باشد پس طلقی پس عدمات را دخل است
در علیت حوادث و این عدمات قدیم نتواند بود که اگر عدمات قدیم علت اول امعلول نیز
ازلی بود پس عدمات حادثه باشند بغیر موجودی پدید آید و معدوم شود و امتیاز وجود عدم او را
دخل باشد در حدوث حادث و چنین گوییم الی غیر النهایة در جانب ازل پس دوام حوادث بید
آید و معدوم گردد و حوادث دیگر بظهور آید و هرگز علت وجود علت عدم نشود پس امری
باید سیال دایم که آن بسببی موجود گردد و معدوم نشود بلکه سیلان و تجدد در ذات معتبر باشد
باعث حدوث و زوال حوادث گردد و اینکه گفتیم بسببی موجود گردد و معدوم نشود یعنی این بحث
است که تجدد و انصرام در ذات او معتبر باشد و استقرار نتواند داشت هر چند این امور مستقره
را واجب الوجود ایجاد کرده باشد بیان حال این خود پس ازین بیاوریم چنانکه حکما گفته اند و این
حقیقت نیست الا حرکت و زمان پس هر حادث در حد حرکت و زمان باشد بلکه سیال باشد
چنانکه حرکت و زمان و تجدد و سیلان منطبق باشد بر حرکت کل و زمان او پس ازین گوییم این امر حادث
زاید چون متخلف است از علل تامه و جمیع اجزای زمان را از آن حیثیت که زمان است با حادث
نسبت کلی باشد و کذلک نسبت علل تامه پس ناچار باید که تخصیص آن حادث را او بهم تخصیص از زمان و
آن مرجح باید آن حادث نتواند بود که نسبت بیان بجمیع اوقات یکیست و این بحث است
اند که تا می این نباشد الا استعداد ماده که آنست که ماده را استعداد پدید آید آن حادث موجود
شود و استعداد حادث شود که مخصص او نباشد الا وضع حادث و وضع حادث علت مرکب باشد
تفصیل این بحث درین جا آوردیم و چون این بحث گذشتیم گوییم شاید که استعداد وجود امری قایم بود بیان
باین معنی که چون آن امر موجود گردد حال باشد در آن استعداد و نه محل شد چنانکه امکان این استعداد
انشای مجرد قایم بود که چون آن استعداد پدید آید پیدا بود از محل پس هر حادث صورتی بود در ماده
پس اگر نفس حادث بود صورتی بود در ماده و هر صورتی در ماده مجرد نتواند بود پس نفس مجرد

نتواند بود و شاید گفت که استعداد بدن استعداد تعلق است نفس را باین استعداد وجود است پس چون بدن مستعد شود
سبب تعلق نفس بآن پدید آید و بآن سبب نفس موجود گردد و چون که تعلق باشد الا بشرط تا صعف و بار بشرط
موخر است بالذات موصوف و معلول موصوف باشد و هیچ معلول شرط نشود و ... الاستعداد
را این براین داشت که گفت نفس مادی بود و صورتی در ماده و دلایل تجرد را چون تمام اعتقاد کرد گفت
نفس مادی بود در بدو حدوث و چون بحد عقلی رسد مجرد باشد و اعتقاد کرد که مادی و صورت در ماده
مجرد نشود و مفارق از ماده نگردد معلم ثانی ابونصر فارابی نیز اعتقاد داشت در کتاب مبادی موجودات
که گفت نفوس که در عالم طبیعی ماده و بحد عقلی رسد که تعقل مرتسم باشند چون ماده باطل شود باطل شوند
نفوس القوه اما که گفته اند نفس حادث است بحدوث بدن از آنکه دانند که حقیقت نفس انسانی حقیقت نوعیست
و هیچ صنف نوعی متکثر الافراد نباشد الا اینکه پس از زمان استعداد پدید آید هر یک از افراد حقیقت
بالذات نتواند که متمیز است و هم از لوازم نیز نتواند بود که لوازم مشترک است پس که یک جنس نتواند بود از جهت
و باب نیز مالقه نتواند بود که زید و عمرو در خارج بذات متخص متمایز است هر چند بذات نوعی باشند
پس چون امتیاز بامری جز این بود پس باید که با عرضی مفارق باشد امتیاز میان افراد حقیقت نوعی در تمیز
عرض مفارق لاحق امری شود لذاته و اگر نه لازم خواهد بود و این خلف است پس چنین باشد که یکبار
ماده را استعداد پدید آید و زید مخلوق گردد و بار دیگر استعداد عمرو و این سلسله تبدل استعدادات
متجدد بامری متجدد و مستقر و غیر مستقر لذاته باشد پس پیدا کردیم که نفس حادث است چه اگر قدیم بودی
و سابق بر زمان با جمیع از آن تمیز میان افراد بعوارض مفارقه نتوانستی بود که هر عرض مفارق بوجود
از زمان و بذات او لوازم نیز نتوانستی بود چنانکه گذشت پس در ازل اگر نفس موجود بودی تفرد او بودی
و متشخص بلوازم و محال که متکثر است با لوازم او مفارقت کرد و این محالست و با او بودی و این نیست
الا وحدت متکثرات پس از آن اسکندر ... آمد که نفس حادث است و چون گفت هیچ حادث
مجرد نتواند گفت نفس حادث مادیست و چون تعقل و تجرد را استلزام ... گفت محال تجرد عقل مجرد
است پس قرار که مادی و صورت در ماده مجرد تواند شد و اما کیفیت حدوث نفس پس
اوایل چنان است که گویند چون بسایط عنصری ریزه شود حالتی متوسط پدید آید که نظر بحرارت آتش
و هوا ... بود و نظر برودت آب و خاک گرم و نظر برطوبت آب و هوا خشک و نظر بخشکی

آتش و زمین تر دا کیفیت اربع معتدل کشد پس تا این چهار ارکان را با هم امتزاجی پدید آید که ملاقات
کردند یا جنس شوند بل همه اجزا از او هم استیلاری یابد و کیفیت تام پدید آید و صورتی از مبدا او در وی بظهور رسد
چون ابر و میغ و بخارات ارضی و دود و اگر یکی شوند با این معنی که امتزاج تام پدید آید میان اجزای
عنصر صورتیه در آن ممتزج بظهور رسد بفیضان آنچه در خور نزدیکی آن مرکب با اعتدال حقیقی باشد این معنی که
اگر مرکب نزدیک بود با اعتدال صورتیه قبول کند که آثار و جنبه فعلیه بیشتر از و بظهور رسد و اگر دور باشد
از اعتدال صورتیه قبول کند که این آثار در او کمتر باشد پس قرب او بجهت با اعتدال مزاج با بقای صورت
عناصر باشد و با عدم صور عناصر کون و فساد باشد پس این مرکب جسم بسیط باشد و در او اختلاف
طبایع نباشد و حال آنکه در مرکب اختلاف است پس صور عناصر بسایط باقی باشد و این مطلوب است
و در این سخن اصلا ایراد اختلاف کرده و انکه یکی از فرد مان گفت که محال باشد که صور عناصر باقی بود
در مرکب که صورت باقیه مقصورت عنصریت و جواب گفت که محل صورت ما فوق مثلا مجموع
است و محل صورت عناصر اجزا و این سخن غلط است که حلول سریانیست و در اجزا است الخ در مجموع
است پس جواب باید گفت که صورت باقیه غیر صور عناصریست پس کمال صور عناصر است و هیچ کامل
صورت ناقص را زایل نکند و لکن عبارت ایشان در محل تحقیق است که ایشان مثلا چون نطفه نبات
رسد و در رحم او جذب کند غذا را او صورت نباتیه قبول کند که استعداد او تمامتر شود و قابل
صورت حیوانی پدید آید اما چون صورت حیوانی رسد صورت نباتی باطل شود یا صورت
نباتیه بحال باشد و حیوانی بر او افزاید و کذلک چون قبول اصوات ناطقه کند که انسانست اما صورت
حیوانی باطل شود یا بجای خود باشد و صورت انسانی بر او افزاید و در این سخن کتاب شیخ ابن
ممنوع بعضی از سخنان ایشان چنین ظاهر میشود که اول این جسم معدنی است که نمو در و ظاهر شد و
چون در این جسم استعداد صورت نباتی پدید آید صورت معدنی باطل شود و در صورت ... که
در حد وجود ... در حد خود از معدنی کار صورت معدنی نیابد و چون استعداد حیوانی پدید آید
صورت نباتی باطل شود و از صورت حیوانی کار صورت نبات نیاید که صورت حیوانی اعلی است در
حد وجود از صورت نباتی در حد وجود و کذلک چون استعداد صورت انسانی پدید آید حیوانیه
باطل شود و از نفس کار همه این صور بظهور رسد و این سخن کسی گوید که در ترتیب فنا و قایل باشد

وگویند

و گویند که ماده عنصری هر صورتی که قبول کند صورت دیگر زایل شود و بعضی از عبارات او امیر ملامت
کند را آنکه وقف و نبات شد در ترقی نفس چون نطفه بحد نبات رسد صورت معدنی بحال است
و چون بحیوان رسد نباتیه و چون بانسان رسد حیوانیه و این سخن جایز نداررد که نفوس سه باید
در یک ماده بهم اجتماع یابد در انفس حیوانی بود که با شعور جزئی باشد و مدرک شد و هم نفس
انسانی که با شعور کلی بل گوید همان نفس نباتی است که نفس انسانی شود که نفس نباتی نفس حیوانی
بود بالقوة و نفس حیوانی صورة انسانیه بود بالقوة و نفس انسانی عقل باشد بالقوة و در حرکت
هیچ فنا و نباشد و در این سخن بکسی ایراد کرده که اجتماع نفوس حیوانی مثلا در زید محال است و
انانیت او یکی شاعر بود و شاعر بشعور روی یک شاعر بود و بس که این را شعور جزوی گویند و لیکن
خلاف انفاذ کرد آیا تواند بود که صورتی بحرکه صورتی دیگر شود و یا امر محال باشد که صورت حیوانی نطفه صورت
انسانیه و در عقل مجرد بالفعل شود و در این خلاف او در مزاج شریکی که بعضی گفته که صورت کمال
هر مرکب نوعی است محصور در خارج و متمیز که بیان ماثل اتصال عقلی است بعضی گفته چنین
بل کل صور مرکبات اتصال کمال است و حیوانی این صور در یکدیگر نقوذ نیست و کمال و نقصان او در جوهر
امر قبول کند در خود ظهور آثار فعلیه و نقوذ خلاف او آثار کرد آیا استعداد صورت حیوانی مثلا چون
پدید آید و با صورت حیوانی جمع شود و چه اینجا استعداد و نه آن قوه بود که شرط کند عدم مقبول را
با آن قوه که در منطق ذکر کرده این معنی را امکان استقبال گویند و چون استعداد صورت حیوانی
جمع باشد یا نفس حیوانی با این استعداد در شرط نیست چون صورت نباتی یا از جمع گفته که شرط
است که این استعداد عارض شود ماده عنصری را الا آنکه مصور باشد بصورت نباتی و صورت
نباتی را دخل باشد در بطلان این استعداد که معدومست بالذات بر این استعداد پس اگر
صورت نباتی باطل شود استعداد صورت حیوانی نتواند موجود بود زیرا که گویند استعداد صورت حیوانی
را شرط است صورت نباتی نیست شرط صورت است نه شرط بقا پس در صورت نباتی استعداد حیوانی
پدید آید و چون حیوانی بهم رسید نباتی بجای خود نماند لعدا نقل این سخنان گویم آنکه گفت محال است که آن
صورت نباتی صورت حیوانی شود گفت اگر چنین باشد حرکت در جوهر لازم آید و حرکت در جوهر
محال است اما آنکه حرکت در جوهر لازم آید چه این صور هم جواهر اند پس شایسته و هر جوهری که جوهر

که جوهر دیگر شود و صورت اول باطل کرده و این کون و فساد است نه مطلوب و یکی که جوهر نفس
حیوانی که در نطفه است نفس انسانی گردد و در انقلاب بر بنیت و محال آنکه گفت فساد و نباتیه
در هیچ مرتبه نطفه را گویم قریب باشد بیان این حقایق بالقوة و فعل و کمال او و نقصان و هر مرتبه
دیگر جای باشد و صور را بهمین امتیاز باشد و این هم حرکت در جوهر است پس جمیع صور تعادل
عقلی باشد این سخنان مجمل است و تفصیل این چنین الاول پس از بیان معنی حرکت و اثبات هم
آنکه پس از این بیان کنیم است اما الوز تا اعتقاد کسی ظاهر شود و هر چند این سخنان خیره چون ایجاد
عاقل و معقول است که پیش از این گذشت بلکه بنای این رای بر آنست و کتاب شیخ را دو که
نقصان این مذهب گویند که او شرف الدین شعر و به تبارزی گفته ماهذا الامر خیالات
الخیال و بنای الحایط علی الامواج السیالة و ایضا قایل بعدم نا در گویم استعداد
نباشد الا عرض و هر عرضی را محلی باید موجود بالفعل که موجود بالقوة را هیچ عرضی حلول نتواند
کرد پس جسمی که او را استعداد نفس حیوانی باشد این استعداد در آن جسم حال خواهد بود
پس باید که در آن جسم حالت بر حیثیت البساطی بر علیت صورت و این محل باید که قوه
محض و اعراض حلول نتواند کرد و تا من حیث انه مصور بالصور الجسمیة و این نیز درست نباشد
که جسم از حیث انه جسم مستعد حیوانیت نباشد و تا از حیث انه مرکب معدنی و این نیز محال
باشد پس از حیثیت نبات مستعد باشد و کیستی از این تمام از آن باشد که حیوان جامع این
آثار است از حفظ ترکیب و تغذیه و نمو و تولید نسل و موجودی باشد صاحب یکی از این کمالات
و صاحب دو تا سه و چهار و تا بحیوان رسد که حس و حرکت را با این کمالات جمع دارد و حیوان
از ترکیب عنصری فراهم آمده و از قوه بفعل می‌آید پس از جسم و در او حالت حس پدید آمد پس
از حالات اشرف و ایضا گویند که در هیچ اصل نیابیم گشت که حس هست که حرکت نطفه حیوانی
در او از تمام حسی است محلا گویند جسم نباتی از آن رو که جسم نباتست و در رحم استعداد
صورت حیوانی پیدا کند پس اگر صورت نباتی باطل شود استعداد حیوانی بجای خود نماند پس با
نفوس مکثر در انسان جمع آمد و با یک صورت باشد که با حرکت انسان بالفعل باشد و
هر یک از این مرکبات و ابر یکی متصل گویند که اول در جسم معدنی بعناصر متصل شده و آتش

جبات

نباتات چون مرجان که در نمو ظاهر شود لیکن بی و اول نبات این باشد و کذلک قوی نباتیه در قوه و
افزایش بود و در تغذیه و تنمیه و تولید هر سه ظاهر شود و در بعض تولید ظاهر شود و چه بعضی را ماده باید
باشد که بجای نطفه خانه و بعضی را نطفه نبات شد و چنین بود تا آخر نبات که کمال تمام گردد و در او حیز
درخت خرما که آثار حیوانی در او ظاهر شود و از پیل و غیر سایر اثاری که در کتب مسطور است و
این آخر نبات باشد و متصل اول حیوان که در و نبات شد الا حس و جمع فقط پس مرتبه حیوان فزایش گیرد
تا بحیوانی رسد که حواس همه در آن ظاهر باشد و زکاء و فهم داشته باشد چون میمون و این آخر حیوان
باشد و پس از این اول انسان بود و این اشخاص که در اطراف معموره بود که نباتات و وحوش نامند باشند
که آثار رویه و فکر در او ظاهر شود و ملکات نیک و اخلاق پسندیده و حکمت و غضب و شجاعت
حرکت و افزایش انسان گویند متصل باشد با اول درجه فرشته و گویند نفس بحرکت ارضیه نفس بجمعی رسد
حکیم بزرگ ابو علی مسکویه در کتاب فوز اصغر گوید پس از آنکه اتصال موجودات بسیطه بیان کرد فاما اتصال
الموجودات التی یقول ان الحکمة رتبتها حتی وحدتها واظهر التدبیر المتقن من قبل
الواحد الحق فی جمیعها حتی اتصل آخر کل نوع باول نوع آخر فصار کالسلک الواحد الذی
ینتظم خرزا کثیرة علی تالیف صحیح حتی جاء من الجمیع عقد واحد فهو الذی
والدلالة علیه بمعونة الله عز وجل ان اول اثر ظهر فی عالمنا هذا من نحو المرکز
بعد امتزاج العناصر الاول حرکة النفس فی النبات وذلک تمیز عن الجماد بالحرکة
والاغتذاء وللنبات من قبول هذا الاثر عرض کثیر ومراتب مختلفة لا یحصی
الا انا نقسمه الی ثلث مراتب وهی الاولی والوسطی مراتب کثیرة لانا بهذا
التدبیر یمکننا ان نشرح ما قصدنا الیه من اظهار هذا المعنی اللطیف فنقول
ان اول مراتب النبات فی قبول هذا الاثر الشریف هو لما نجم فی الارض و
لم یحتج الی بزر ولم یحفظ نوعه ببزر کانواع الحشائش وهو اولی افق الجماد والفرق
بینهما هو هذا القدر المشترک من الحرکة الضعیفة فی قبول الاثر من النفس ولا یزال هذا
الاثر یقوی فی نبات آخر یلیه فی الشرف الی ان یصیر له من القوة والحرکة الی ان
یتفرع وینبسط ویتشعب ویحفظ نوعه بالبزر ویظهر فیه من اثر الحکمة ما لا یظهر فی الاول
ولا یزال هذا المعنی یزداد فی شیء بعد شیء ویظهر الی ان یصیر الی الشجر الذی له ساق

ونورا ق وتمر بحفظ به نوعه وغواصی يصونه بها بحيث حاجتها اليها وحين بيان
كنند زياد تاثير نفس او شده وطهور اثار قوه ساريه مشهور كه شهر نبات در ملك وپس از حيوانى
كه دران يك حس عام باشد كه حس لمس است واين مراتب فرا بش گيرد تا بانسانى كه در اطراف معموره
باشند كه حكم بهايم دارند وپستانيد كه بندگى را او مرتب بسب با فراوى كه از ايشان اند نفس
ودر كار رونيست ونقدست ربايد وبيش چون بمكان وسط معموره از اقليم چهارم وسيم وپنجم وباين مخ
اشاره كرده كه لا يزال اثر النفس يظهر الى ان يصير الى وسط المعمورة فى الاقاليم الثالث و
الرابع والخامس ويكمل هذا الاثر ويصير بحيث يراه من الذكاء والفهم واستنباط
الامور الكلية فى الصناعات واستخراج غوامض العلوم والاتساع فى المعارف
ثم يتفاوت فى هذه الرتبة حتى يبلغ بها الى حيث يؤدى الى اواحدها الواحد
فى قوة الحدس واستعانة النظر وصحة الفكر وجودة الحكم على الامور الكلية ولا
بالاحوال المستقبلة حتى يقال فلان المغنى وفلان محدث وثقة وهذا كانما
ينظر الى الغيب من وراء ستر رقيق وپس از اين بيان كرده كيفيت رسيدن انسان را كه
وا يك وبيان روح قدسى واثر كار او ميان ظاهر كرده اينه تا محصل كلام ملا انيست كه علم افزايد
در كار نفس كم شد قوه ابو الحسن عامرى در كل موجود است وبحسب استعداد هر موجودى اثر از وظاهر
شود بل از هر جنسى آنچه كه كمتر باشد از اثار وفضل بوده واز كار نفس ايشان كه طبعيت انسان از نفس
عكس افتاده باشد كه چون آب روان محسوس كه با آنكه سينه او بوده وريختن بيان
بيان نفس جاكه هست نيست تمام نجم كتابهاى داناي او در كت اندر است چون اندر فرا باشد ابو الفرج
وابو البركات بغدادى وابهار ابو على مسكويه وبا بافضل الدين كاشى رضوان ذيهم وسخن ايشان بر سوس
است ومشكل كه نتوان فهميد وا ما گفتار ارسطو طاليس در كتاب اثولوجيا گفت نفس كلى است در
عالم نوده بهيچ جهت قبول حركة ونظر كند كه او را وهيچ بالقوه نباشد الا قوة امكانى كه والا آن قوه از
كمال نفس وعقل جوا ينال نباشد وچون هيچ قوه در او نباشد كه جنبش نباشد الا جوانى برى كه در جنبنده
بقوه باشد بس او بهيچ تغير نباشد وبجاى ديگر گفت عقل چون مشتاق شد نفس كرده ام واز انباذقليس نقل
كرده كه النفس حيطانك كه او نبود از الوجود در نقص كرده او را از عالم خود بر عايت انداخت وچون از خطا
پاك كرد او وستغفار كند تا بر كرد وباين عالم خود ودر فشار عريس بلكه نفس تمام كرد ودر اخلاط محبت

شريف نقل كرده كه نفس را خطا نبود بل خدا او را باين عالم انداخت تا اين عالم را از عقل بهره بود
ماشيون نيكو ساره سخنان اوست وا تماد شيخ رئيس در كتاب شفا براوست گفت نفس جوهر
است وحادث كه بود وحدون وارسكندر كه يكى از شارحان گفت حادث است
ومادى وچون بحد عقلى رسد مجرد شود وفارابى نيز باين سال گويد ودر كتاب مبادى موجودات
وفرفوريوس صورى نيز همين گفت اما ظاهر عبارات اثولوجيا تقدم وحدوث است بر بدن
وسخنان او نيز درين كتاب مختلف است قال ارسطوطاليس فنقول ان كل جوهر
عقلى نفظ ذو حيوة عقليه لا يقبل شيئا من الاثار وقد لك الجوهر ساكن فى العالم
العقلى ثابت فيه دايم لا يزول عنه ولا يسلك الى موضع اخر لانه لا مكان
له يتحرك اليه غير مكانه ويتيا قال الى مكان اخر عن مكانه وكل جوهر له
شوق ما تدلك الجوهر سبب الجوهر الذى عقل فقط لا شوق له واذا استاق
العقل شوق ما سلك بذلك الشوق الى سلك ما ولا شئ فى موضعه
الاول وپس از ين گفت واما انباذقليس فقال ان الانفس كانت فى المكان
العالى الشريف فلما اخطات هى سقطت الى هذا العالم وانما صار هو ايضا
الى هذا العالم فرارا من سخط الله تعالى واز افلاطون نقل كرده كه گفت ان العلل هبوط
النفس الى هذا العالم شتى وذلك ان منها هبط الخطيئة الى هذا العالم
ومنها ما هبط العلة اخرى غير انه اقتصر قوله بان ذم هبوط النفس الى هذا
العالم شتى وذلك ان منها يهبط بخطيئته وانما هبط الى هذا العالم و
منها ما هبط لعلة اخرى غير انه اقتصر قوله بان ذم هبوط النفس وسكناها
فى هذه الاجسام وانما ذكر هذا فى كتابه الذى يدعى طيماوس ثم ذكر افلاطون
الالهى هذا العالم ومدحه فقال ان جوهر شريف سعيد وان النفس انما صارت
فى هذا العالم من فعل الباري الخير فان البارى لما خلق هذا العالم ارسل الله
النفس وصيرها فيه ليكون العالم حيا ذا عقل انتهى اختلاف عبارات اوايل
در كار نفس واما ادراك نفس كه اسكندر را فريدوس واستاد ابو على مسكويه گفته وداناده

بزرگ بابا فضل الدين كاشى حاكيست كه نفس حاكم كليات است بمبادى وجزئيات پس ادراك
كليات وجزئيات هر دو اوست كه هر حاكم ميان دو چيز البته ان دو چيز را تصور كند واين صور
نتواند كه در آيد در ذات نفس چه جزئيات را البته مقدارى ووضعى باشد وهر چه
او را مقدارى ووضعى باشد محل مقدارى خواهد ونفس را مقدار نباشد پس محل امور مقدارى
نتواند بود پس گفته نفس را جهت اتصال باشد بالطبع وجهت اتصال بعقل چون خواهد كه ادراك كند
كليات را بذات خود بلند مرتبه وجود خود بر كرد ودر ان صورت كلى از ذات خود
بنمايد حقيقت اين دانا يان عاقل ومعقول يكى باشد وچون خواهد كه ادراك محسوس كند از
ذات خود فرود آيد وان محسوس را ادراك كند يعنى عين حقيقت باشد كه نا محسوس را
معقول نه اند بعد وپس در وقت ادراك محسوس محسوس شده ودر وقت ادراك معقول
عقل شده واين سخن در نهايت غموض است وبابا فضل گفت در كتاب پس از انكه گفت سمع
از حس خود آگاه نيست واز مدرك ديگرى كه چشم نتوان شنيد وگوش نتوان ديد
وانچه چشم را نتوان ديد وگوش را نتوان شنيد گفت دانا بى عقلى جو درا وادانه زانكه با داناى ادراك
ومايه دانائى را توان داشت كه ميان دانايه ودانا مباينت نيست ونيز دانائى حواس را هم
بدانائى توان دانست از انكه رانها ودانشها فرد ى اند ودانائى لذات كلى وكلى بهم خود هيا
فرا رسد وهيچ موجد كلى را فرا نگيرد واحاطه دانائى اعلى از انكه دانشها دروا بشنده
بود وذات دانشنده ودانائى مباينت ندارند با هم انتهى كلامه مراد ازكلى جواد مجردات
واز جزئى وجود مادى كه باعتقاد ادوجودات مجرده صاحب وحدت جمعى اند كه ماديات
جزو اظلال اند مجرد را چنانكه مسئل از براى اين محققين گذشته شد واما ابو على مسكويه گفت بكتاب
فوز اصغر فنقول ان النفس الناطقة تطلب الامور المعقولة بغير الحواس التى
يدرك بها الامور المحسوسة وذلك انها اذا طالب الامور المعقولة وجبت
الى ذاتها كانها تطلب شيئا هو عندها واذا طلبت الامور المحسوسة خرجت عن ذاتها
كانها تطلب شيئا خارجا عنها محتاج الى الة تتوسل بها بناى اين سخن بر انست
كه ايشان از در جنس طبيعى اتصل دانسته باول در مرتبه نفس را بروى بالطبع داشته وبرين

با عقل كه او را نيز كه وصالت بهر كه در حد محسوس هست ودر حد معقول معقول وشيخ رئيس اعتبارات
تزويكيه با بطلب اتحاد عاقل ومعقول در الهيات شفا كه فصل نسبت معقولات كه گفت
ان ادراك المعقول للمعقول اقوى من ادراك المحسوس للمحسوس فانه اعنى العقل يعقل
ويدرك الامر الباقى الكلى ويتحد به ويصير هو هو على وجه ما ويدركه بكنهه ودر كر در
نفس معاد پس از انكه گفت ملاقات خبائث بطلت كنت يكون حالها وضعه بلا فاقه المسطوح
بالقياس الى ما هو ساد فى جوهره قابله حتى يكون كانه هو بلا انفصال اذ العقل
والعاقل والمعقول شئ واحد او قريب من الواحد انتهى كلامه ادراك نفس وارتقاء
او از محسوسات چنانست كه نفس اولا ادراك كند محسوس الحس از ان وعايد بود از معقولات
در مرتبه عقل هيولانى بود وپس ادراك مبادى معقولات نظريه كند چون الكل اعظم من الجزء و
الواحد نصف الاثنين والوجود والعدم لا يجتمعان ولا يرتفعان ودر مرتبه عقل بالملكه باشد
وچون نظريات را بداند چنانكه هر گاه خواهد احضار كند ان مطالب را بلا كسب جديد عقل
بالفعل باشد وچون مشاهد نظريات كند تحصيل عقل مستفاد باشد انچه در ملكوت متافرات
ولكن در كلام قدما عقل بالفعل آخر مراتب باشد وهمين مرتبه را عقل فعال گويند وبعضى نام عقل مستفاد
نيز داده اگر گويند گويند اين مرتبه باشد كه شما فرا ان از ان عقل العقل گويند ومصنف سه مرتبه ديگر اثبات
او را بيده وعلم اليقين وعين اليقين وحق اليقين گويند اما ملا انچه را عقل بالفعل وعقل فعال گويند
اگر كسى خواهد اين سخنان مصنف را كتابهاى ايشان رجوع بايد كرد واسكندر افروديسى مراتب
عقل را سه قرار داده چنانكه گفت العقل عند ارسطوطاليس على ثلثة اضرب احدها
العقل الهيولانى وقولى هيولانى اعنى انه شيئا ما ممكنا موضوعا ممكنا ان يصير شيئا
مشارا اليه لوجود صورة ما فيه وليكن اذا كان وجود الهيولى انما هو فى انه ممكن ان يصير
كلا مع نفسه فهو من جهة ما هو كذلك فهو هيولانى فان العقل ايضا الذى لم يعقل
بعد الا انه يمكن ان يعقل فهو هيولى وقوة النفس التى هى هكذا عقل هيولانى وليس
وهو واحد من الموجودات بالفعل الا انه يمكن فيه ان يكون فيكلا بان يصير متصور الاشياء
الموجودة ولا لمدرك الكل ان يكون بالفعل بطبيعة التى يخصه واحدا من المدركات

لانه لو كان كذلك لكان ادراكه الاشياء التي خارج هيولى صورتها التي تجردها عن الهيولى
مطلب از این سخن آنست که نفس وقتی که خالی است از جمیع صورتها که عاقل بالفعل نیست معقول بالفعل نیست
که اگر او صورت معقول بالفعل بودی جمیع صورت معقول بالفعل نتوانستی کرد چنانکه بصر البته باید
که از الوان خالی بود تا جمیع الوان ادراک کند و ذوق از جمیع طعوم خالی باشد تا جمیع طعوم را
ادراک کند پس باید که نفس در مرتبهٔ هیولانیه فی ذاته خالی بود از صورت معقول بل او را
صورت معقول نباشد تا هر معقولی تواند ادراک کرد که اگر او در صورت معقول بودی آن
صورت معقول او را منع صورت معقولات و گفت این عقل هیولانی در همه آدمیان باشد و
پس از آن گفت للعقل ضرب آخر وهو الذی ان یعقل ویقاد وان یاخذ صورة
المعقولات بقوته فی نفسه وقیاسه قیاس الذین فیه ملکة الصناعات
القادرین بانفسهم علی ان یعملوا اعمالها فان الاول ما کان شبیها بهیولا بل بالذین
فیهم قوة یقبلون بالصناعة حتی یصیر هو وهذا العقل الهیولانی ومن بعد ان
صارت له ملکة واستفادت ان تعقل وان تعقل وانما یکون قد استکملو
فی الذین صاروا یعقلون لهذا پس گفت والعقل الثالث وهو غیر الاثنین الموصوفین
وهو العقل الفعال و این عقل را آخر در بحث عقل نقل کردیم و معلوم است که این قسمت
نه قسمت مشهور است میان متاخران و لا مشاحة فی الاصطلاح و این مرتبه آخر مرتبه است که
شیخ معلوم باشد ... که در مرتبه چون گوئی کنت فی طلب وکان علالمعلم
اول این است که تا کسی بمرتبهٔ سیوم از عقل رسد از زوال ایمن نباشد چنانکه از کتاب مبادی موجودات
فارابی متن از این نقل کرده شد و ایضا در تعلیقات که بر کتاب اثولوجیای القدماء انه یتولد من هذه
الانفس الانسانیه ومن العقول الفعالة نفوس تکون تلک الباقیة ونفس الانسانیة
فانیة مراد بنفوس انسانیت که انسان بآن انسان باشد و این مرتبه عقل هیولانی بود که بعقل
بالفعل از کمالات ثانیه انسانیت و انسان عقل هیوله ذات انسان بالفعل است و چون بحد عقل فعال
بالفعل رسد چنانکه هیچ رابطه باقی نماند بعالم اجسام ... در ایام حیوة رسید با خیر ... وکان انسان
بکمال یافته استعداد تمام است از برای بقای تام بعقل فعال که موجب بقای ابدیست ... (نهایه)

رکام لهذا

دایم لهذا گفت میان نفوس انسانی و عقول فعاله تقویمی پدید آید که باقی بماند حیثیت الکونات
بود و معنی اثولوجیا الکتاب قال المعلم انها الی الاحدیة تدهش الی الابدیة و ادا
تمنها حتی قرب اظلت الاحدیة فکان بظلها فلما اظلت الکلیة فکان لوحا
جری القلم علی اللوح بالخلق چون معلم گفت هر گاه که ذهن تو ان حجاب باشد
و پوشیدن تو از آن فرات در خوشی خواهی بود بلی از خوشی ... داشت و نبود
داشت را یاد کرد که انها الی الاحدیه یعنی در آنجا ... چنان باشد که نفس چون در مرتبه هیولانیه
بود و ... العقل ... بل او را قوه ادراک صور معقولات ... و ادراک صور معقولات
حکیم ... که کثرت مدرکات حواس را بقوة عقلی ... که هر صورت که ... باشد ... نفس
او گرد او ... از کثرت ... پس ... عقل ... ادراک کند ... که ... ادراک باشد
و ... تعقل ... بناء ... بعض این ... که جزئیات ... را صنف ... کند ... نوع ...
... پس ... همه را ... مستقل ... وجود ... جمع ... حفظ ...
و شیئیت ... از ... چنانکه نظام ... بود ... در تقریر ... کریمه و داسلك
عبادی عنی فانی قریب گویم لا فوق مذ ذات العالم الا وبعد الا نور قاهر علیهما
محیط بهما اقرب من وجودها الیها لا بمعنی العلم فقط لا بمعنی الصنع والایجاد فقط بل
بضرب آخر لا یکشف عنه المقال غیر الحال مع ان التصریح بذلک یوجب شناعة الجهال
پس کان این ... را اعتبار ... و فنای ... وجود ... الوجود ... کثرت مطلق از
پیش چون ... شود وحدت صرف ... شود که کثرت حجاب بود وحدت را و چون
حجاب ... شد وحدت عیان شود این ... اشاره کرد ... که انها الی الاحدیه پس گفت تدهش الی
الابدیه ... داشت ... یعنی ... الی الکثرة الابدیه و این اشاره ... است
که ... ذات ... چون ... استقرار ندارد ... بر فنا ظاهر شود ... گردد و ...
نشود ... که اوهام و خیالات و حواس او را ... که از المقام
... بل چون ... خود ... چنانکه ارسطاطالیس گفت اوهام و خیالات او را
ضبط کنند بعالم کثرت و این بود که گفت تدهش و خلاص از این اوهام و خیالات ...

تواند بود و کی ممکن نفس ناطقه که عقل ... و قوه عملی ... او بر قوای ... و این نشود الا ... و
... ذات احدیت ... و ذکر تام و تامل ... و ... از ... بصیرت
و یکی اصل ... با این یقین ... بوده ... قبول ... صنف کند ... از
که یقین است و لیکن ... آن امر یقین شده بود که گاه ... نباشد ... تام که ... اعمال ...
آن ... یقین را بجای خود ... و مراد ... و ... یقین رفع آن موانع باشد و ... در
اوحید ... از ... یقین ... حال این ... شد ... ثابت شود ... و چون
... و ثبات ... نباشد ... خود بخود گاهی ... آید ... گاهی ... تا حدی
رسد که ... ثابت گردد ... و مدام ... عالم ملکوت باشد و هر گاه خواهد ... بر آن
عالم شود و این طریق ... فکر ... است برخی دیگر را طریقه ... بل ... صنیف کرده ...
اوهام و خیالات را ... و ... و چون این اوهام و خیالات کم شود و قوه نفس و عالم
خود ... و ... عالم ... رسد و ... مقامات ... شود ... برخی دیگر
... آورد ... فکر و تامل ... علوم و حقیقت اشیا ... و ... بکار ... و هم ...
... و مجاهدات کردند و ترک و تجرید ... باین ... رسد ولکل
فیما یعشقون مذاهب طریق سیوم و این کار حکماء الهیین که از دنیا و ... تجرد و ...
اقتصار کرده بودند تمام این طریق تحصیل این مقام در کتابهای حکمت عملیت ... صفات
رذیله ... رفع ... و صفات فضیله ... کسب کنند افلاطون الهی گفت ...
... است ... اوهام و خیالات نهان شده است چون موانع رفع شود
بظهور آید پس آنچه ... ریاضت و مجاهده است ... گفت ... که ... آن ...
... بیشتر ... فرموده اند ... که معلم ... اشاره ... که ... است ...
... باشد ... پس از ... استقرار ... باشد و ... فنا ... باشد و بقای مطلق که او را از ...
نباشد که نفس ... زوال ... که لاحق شود امری را که ... او را قوه قبول آن باشد
و آن قوه با امری قایم نباشد ... که بالفعل موجود است پس با امری دیگر قایم بود و ...
که با امری ... قایم بود که استعداد ... امری ... این آن امر قایم ... بود پس

آنکه

پس آن محل استعداد زوال ... خواهد بود و در آن امر یا محل آن امر خواهد بود ... که ... شد ... در آن امر
که ... هرگز با فنای محل جمع نشود و هر چیز که فنای ... امری شود تا زوال او ممیع باشد که مدام ... با ... قبول
باشد ... او هر که ... زوال ... ممیع ... نفس ... تواند بود که ... (حاکی استعداد هم)
و ... مجرد است پس ... باقی باشد ... زوال ... و چون ادراک معقولات
نفس ... کند ... مشارکت الات از فنای الات یا نقصان ... و ... مدام باقی ... را
خود کند و ... خود ... که ... تعقل ... کند ... عقل ... را
یا فکری در او باشد بل ثابت بود و ... احوال ... عالم حرکت باشد و قوه و ... عالم
و ... و فکر ... نباشد که ... و ... است ... چون نفس از ... خود
فارغ شود و از افق زمان با فق دهر انتقال کند یعنی از عالم متغیرات و فکر و رویه و انتقال
معقول بمعقول و از حالی بحالی بیرون رود و ثابت و باقی ... حقیقی که
واقع ... نباشد ... قال المعلم الاول ارسطاطالیس فی اثولوجیا فی المیمر الثانی
منقول ان کل علم کائن فی العالم الاعلی الواقع تحت الدهر لا یکون بزمان
لان الاشیاء التی فی ذلک العالم کونت بغیر زمان فلذلک صارت
النفس لا یکون بزمان وکذلک صارت النفس تعلم الاشیاء التی کانت
تتفکر عنها ههنا ایضا بغیر زمان ولا یحتاج ان یذکرها لانها
کالشی الحاضر عنده فالاشیاء العلویة والسفلیة حاضرة عند النفس
فی العالم الاعلی العقلی والحجة فی ذلک الاشیاء المعلومة فانها من شیء
الی شیء تلتفت من حال الی حال ولا تقبل القسمة من الاجناس الی الصور ای
من الانواع الی الصور ولا من الصور الی الاجناس والکلیات صاعدا فاذا
لم یکن الاشیاء المعلومة فی العالم الاعلی علی هذه الصفة کانت کلها حاضرة
لا حاجة للنفس الی ذکرها لانها تراها عیانا کیف لا تخرج من شیء بغیر از
محسوسات ... الی شیء ... که ... نفس ... عالم ... که بیرون از
کلیات و حقایق ... که ... و ... که عقل ... است ... عالم عقل

است و حرکت کند از قوة بفعل و گفت لامیل التمیز یعنی تجزیه قبول کند و تجزیه عبارت از علامکره
باین طریق که از انواع اجناس آید چنانکه درین عالم وحده عقل جزئی که مدام اعم اعرف عالم العقل لیجد
و پس از آن وکنه لک از جزئی بکلی صعود کنند چنانکه حال عقل هیولانیست بلکه کل موجودات را
بیک نظر ملاحظه کنند و معقول باشد و عقل کل بالفعل است چنانکه مکرر از کتابهای بعضی حکما نقل کرده شد
پس گفت و اکاسیلات منها فهی ریب چون درجه ملاحظه ذات احدیت و عالم عقلا ذو
مجردات و ثبات ثابت خواست که بیان کند که اینها از ممتنع نیست و مستعد نه بل بعد بلحاظ ذات
احدیت از مخلوقات بسبب نقصان مخلوقات است و اگرنه واجب الوجود قریب است از
جهة احاطه بکل و قریب از جهة عالمیت و قریب از جهة ربوبیت که انا اقرب الیکم من
حبل الورید و گفت و نحن اقرب الیه منکم و لکن لا تبصرون و این قرب هرگز زایل نگردد
و بطلان نپذیرد و هرگاه قریب مرتبه ای کل صنایع و هر ایج از روی کثرت و دوریت
حکمی باشد و چون این ممکن بود مقام فنا نیز ممکن بود که همین لقاء تامست که هرگز از کاهش و
نقصان و زوال و هر مقام رسیدن که بعقلی نفس را اطلاق کنند هرچند نام نفس زایل گردد بل
نفس تام شود و باین سخن اشاره او حکیم بزرگ حکیم سنائی گفت از رفتن خود ای جان
منه رنج و قوت در راه فنا شد چون شد بعقاب اندر حصل لعنا ازانکه حکما گویند چگل که نهایت
کمال انسان این باشد که استعداد تام پدید آید و از برای اتصال عقلی بعقل کل هرچند درین بیشتر اتصال تام
نتواند بود پس اشاره کرد بمعنی امر ربع باین طریق که اطلبوا الاحد به فکان علما فقما چون امر ربع بحیث ان
در نهایت غموض است که امری پدید آید و هیچ نباشد از علل اربعه سوای ذات فاعل که فاعل
موجود باشد و ماده و صورة و غایه سوای ذات فاعل نباشد پس امر ربع پدید آید بمعنی شیئی است که
قبل از اکرد و گفت سایه احدیت ذات احدیت و این بمعنی گفت که ذات واجب الوجود
را نور لکره اند که عدم را شامل نه اند بطلبت وجود را نور و چون حیثیت وجود مطلق یعنی ذات احدیت
هر چه غیر ذات واجب الوجود است معدوم است و ناظر دیکی معدوم مطلق نیست بل ادراک بعضی از
وجوهست چنانکه ظل موجود نیست عدم مطلق هم نیست بل عدم تام نیست انه الوجود است
لهذا معلوم گفت سایه ذات یعنی آنکه نور مطلق است ذات واجب الوجود است و ظل سایه

واین

واین ظل عالم یعنی عقل کل جوهر فعلیه در و ظاهر است که فیض او و نسبت باو اینست پس گفت سایه احدیت کلمه
یعنی ذات واجب بار دیگر سایه احدیت نیز هست سایه اول ذات کلیه گفت چنانچه بیان
کرد که کل است در کتابها و این سایه دوم نفس است که عبارت از نفس کلیه که چون لوح قبول کند صورها را
از نفس کل و تواند بود که کلیه عبارت از مجموع ذوات احدیت و عقل کل شده و مراد از جزئیات عالم صحاین
صور موجودات است بنفس کلیه با مجموع نفوس ناطقه افلاک رسد و درین عالم ظاهر شود مفصل الی غیر النهایه
پس از آن بیاوریم این علم او و چون صور عدد غیر متناهی جایز باشد در عالم شهادت مطلق با اعتقاد ...
و این عالم موجود و رفع استبعاد را گفت فقط امتنع ما لا یتناهی الا فی کل شیء بل فی الخلق
و ما له مکان فی الامر و هناک الغیر المتناهی کم شئت در آنچه در مکان بود غیر متناهی محالست
برهان سلم و تطبیق و سه که مفصل آن براهین در کتب قوم مذکور است و انظار و وجوه دیگر
در ترتیب نبود نیز غیر متناهی محالست چنانکه اشاره کردیم مثل این و لیکن در عالم امر یعنی مجردات
واجب که ایشان محیط اند بکل اجزاء زمان و حوادث غیر متناهی در قوه و کل بالفعل اند و پس در آن
عالم غیر متناهی باشد چندانکه خواهی همه با هم جمع که موجودات آن عالم بالفعل اند و بری از قوه
سوای قوه امکانی و هر چند از ایشان باین عالم رسد نقصان پذیرد و کم شود و به هم رسد چون
طبیعت که اگر هر افراد و مرکبات باطل شود و یکی باز طبیعت ان در کار باشد و چون صد هزار ازین
گسسته فزون آیند طبیعت بهم رسد و ما زاده گردد و جهت حرکات جهت ممی باشد چنانکه
کم اگر شده و تعاقب و تدریج بسبب نقصان هیولی درین عالم پدید آید که جزئی نویسند و در یک مطلب بیش
او جمع باشد بسبب نقصان نفوس و در خارج که اثر که حرکت پدید آید جزء بعد از جزو نویسند و این
کمترست مثل ازین بیشتر و بشود ام الکتاب فقط لحظت لاحد نفسها ملحظات القدم
ملزم العلم الثانی المشتمل علی الکثرة و هناک افق عالم الربوبیه یلیها عالم الامر یجری
به القلم علی اللوح فتکثر الوحدة حیث یغشی السدرة ما یغشی و یلقی الروح و الکلمة
و هناک افق عالم الامر یلیها العرش و الکرسی و السموات کل یسبح بحمده ثم یرد علی المبدا
و هناک عالم الخلق یلتفت منه الی عالم الامر و یأتونه کل فرد اراده تفصیل کرد کیفیت ملاحظه
ذات احدیت را و گفت چون ملاحظه کرد بروجه کمال لازم آید علم ثانی که عبارت از عقل کل است

که کل ثانی گفت حکیم او را و درین مرتبه ربوبیت و پروردگاری ظاهر شود و صفت اضافه است بجلال
کبری واجب الوجود تا نشئه افق باین اعتبارست که مرتبه متصل ازین بحر ذات کبریا احدیت
حضرت میلیها عالم الامر که عبارتست از عقول مجرده و روحانیه بحری به یعنی عالم امر و عالم
و بابی سلطان و سبب هر ده احتمال دارد و جاری قلم بر لوح نگاشتن صور علمیه در نفس کلیه و بی تکثر
شده وحدت چون این صور از حد عقل بنفس فرود آید و این حالها بود بیوشانیده ده را
آنچه پوشانند کوئید که درخت که سدره و درختی است در آسمان هفتم و ترا ابو که اینجا آسمان نفس کلیه
باشد و پوشانیدن آن لصور عقلیه که نفس بروی باتصال شده و روح با طبیعه و ملاقات روح و کلمه
باشد که روح الامین اشد و کلمه صورت عقلی که بر لوح که نفس است نگاشته اند و کسب صور عقلی را
میتوان بود که عقاب که نفس با عقل که چون نفس کلی با عقل ملاقی شود صور عقلی بر و ظاهر شود
و شاید که روح کلی باشد و کلمه نفوس کل انبیا را چنانکه عیسی را کلمه الله گویند یعنی اینجا است
که روح کمبارات از روح قدسی که بر قلب انبیا نازل میشود و در مرتبه باشد که روح نبی انبعد
نفس کلی بگذرد و ملاقات کند با روح قدسی و این حل آنچه خواهد در رضی خوب مناسب تمامت
و اینجا افق عالم امرست که پس ازین عالم طبیعت باشد و اینست که گفت یلیها العرش یعنی
آسمان نهم و الکرسی که آسمان هشتم است و سموات سبعه و این عالم جسمانیات و افق طبیعت
و در مرتبه هم ترتیب است که اول در وجود نفس است پس طبیعت پس صورت پس هیولی بجملی
بلکه اشاره کردیم موافق ارائی ملتفی پس گفت ثم یرد علی المبدا یعنی چون بعالم اجسام رسد
از فیض و اجسام ابداعی پدید آید و رجعی بعود و در صورت تالی یعنی الی است که فرود
چاره بعضی بعضی بی آنکه یعنی پس گفت سلسله موجودات بسوی مبدا آنکه حرکات پدید
آید و قوتهای نباتی و حیوانی و نفس ناطقه ظاهر شود و در عالم عنصر قوت نطقی پس قوة با عقل
بالفعل اند و نحو عقل بالعقل رسید و این موافق ظاهر حی المبدا است و شاید که یرد علی المبدا
بمعنیش این باشد که مبدا اعداد طلبه این حرکات است که هر متحرکی از قوه بفعل حرکت
که حرکت نباشد الا از خروج از قوه بفعل علی سبیل التدریج و شوق کل خیراست که متحرکات
بسوی خیر حرکت کنند پس حرکت بر مبدا است یعنی مدار حرکات بر اوست بالطبع چون

حرکات

حرکات نباتات و حرکات طبیعی حیوان و انسان و یا باراده چون حرکات ارادی حیوانات و
حرکات افلاک و لیکن هر جزو در هر حرکتی جویای معشوق بود پس گفت کل یسبح بحمده یعنی هر یک
ازینها ملائکه و انبیا تسبیح خوانند و تسبیح خوان او اند که هر یک دلالت دارند بر تنزیه ذات
احدیت و جدایی او از نوده امکان و یا گوییم تسبیح خوانی عبارت از نفس اطاعت که جمیع
موجودات بالطبع مطیع اند واجب الوجود و یا بالحمد چه حال بیت و صله هر دو دارد که سبب
ثنای او تسبیح خوانند بر ان حال یا تسبیح خوانند باین طریق است که ثنا گویند پس گفت و هناک
عالم الخلق یعنی این حرکت عودی ابتدای عالم خلق است که حوادث زمانی باشند و مسبوقات
بماده و مده و این عالم فساد است و کون و عالم شرور و آفات و عالم تغیر است و تبدل
و اساس ثبات این عالم بر تغیر نهاده شده است و عالم تضاد است که مدام صور و هیولی گر
را نا فقره باطل کنند و بهمین سبب شرور و فساد در آید و این حرکت حیات این عالم باشد و این
عالم را زنده دارد و حرکت در افلاک نباشد الا شوقی و این شوق بکمالات ان شوق دایمست
در زوال نپذیرد پس حرکت را زوال نباشد پس زمان را زوال نباشد و این حرکت و زمان سبب اختلاف
اوضاع شود فلک را و درین عالم نیز بعضی جزو اجسام شمالی بود و بعضی جنوبی و بعضی شرقی
و بعضی مغربی و بعضی بر بعضی معدل و این اختلافات سبب اختلاف تاثرات و تدبیرات
کواکب شود و این اختلاف تدبیرات سبب اختلاف استعدادات شود و اختلاف
استعدادات سبب اختلاف صور پس هر وضعی سبب صورتی شود عالم عنصری را و زوال
آن وضع سبب زوال الصورت و حوادث لا تزال پدید آیند و اجزا شوند و هیولی مصور شود
بصورتی دیگر باستعدادی دیگر و عالم خلق چنین باشد و مدام اثر فیض باین عالم رسد و این
فیض مختلف باشد بسبب اختلاف قوابل و انواع موجود باشند و اشخاص فاسد و اول
جنبش سوی فلک حرکت ایشان باشد بسوی معدن تا صورت معدنی بطلبد رسد و کذلک
متصل شود با نبات و از آن گسسته متصل باشد بکمال ایشان و اثرات بر وجوه و کل
منقضی باشند و جز اینها نباشد الا در نقص حس و این حرکت و زمان سبب ان زمان حوادث
شود بقدما و ازانکه ارسطوطالیس درین باب نقل کرده اند حیاتست که هرگاه کیف معلول از علة تام

محال باشد چیزی را امکان ذاتی نبود و ماده خود او با علتش مع موجود باشد و از فیض
مجهول کرده باشد استعدادی و هر چیز که از مبدأ فیض قبول کند استعداد او البته حادث
باشد که ماده ما به که سبب حرکت مستعد شود و اول امر از انواع و صور ابداعی از قسم
موجود در مرآید یکی حوادث دائم و یکی حوادث زمانی و این دو قسم موجود هم در وقت
نشوند با معنی که یکی هست و دیگری نشود الا بوجود آری مثلا که آن را از جهة ثبات باشد
و باین اعتبار در دهر باشد و باعتبار دیگر متجدد شود و بسبب حدوث زمان کرده و دوام آن
و این موجود نباشد الا حرکت تفصیل این سخن چنان است که حرکه کون المتحرک بین المبداء
والمنتهی است بحیثیتی که هر حدی از حدود مسافت که فرض کرده شود متحرک قبل الوصول آن
حد نباشد و بعد الوصول نیز در آن حد نباشد و پس ملاحظه این حرکت در افلاک ثابت
بود بل در عناصر چنانکه گفته شد و در حدود هر باشد و این کونی باشد شخصی نوعی چه حرکت
هر ایشان از واحد بود و سکون در میان حرکت فلکی در نیامد و اگر سبب انقطاع زمان شود
و این کون شخصی موجود ثابت است از جزو ذاته بحیثیتی باشد یعنی بحیثیتی که هر حد از حدود مسافت
که فرض کرده شود متحرک قبل آن الوصول در آن حد نباشد و بعد ان الوصول نیز و بودن متحرک
میان مبداء و منتهی این حیثیت ثابت و دهری بود و علتش شوق طبیعی بعز ذاته نفس فلکی
که این شوق دائمیست و مبداء و منتهی در حرکت افلاک مثل ایشان فرضی است و حدود مسافت
فرضی است که جزء لایتجزی و این کون بحیثیت حاصل القسمة ینقسم فی ذاته بل باعتبار حدود
حد و مسافت که در هر آن فرضی متحرک محاذی جزء فرضی از مسافت شود پس این حرکت ثابت
و دهری باشد و باعتبار حد و مسافت در حد تجدد باشد باین معنی که جزء فرضی متحرک محاذی
شود حد فرضی را از حدود مسافت و از محاذات متحرک حدود مسافت را امری مقدار
در خیال در آید و در خیال اجزای او جمع باشد و هر جزء از او نیز منقسم باشد که خیال امکان
تصور امور غیر منقسم نباشد و این حرکت در خارج موجود نباشد چرا که متحرک محاذی نشود
جزء فرضی از مسافت را که جزء بالفعل ابد او بحیثیتی باشد که محاذاة با حدود فرضی از و متصور شود
و هرگاه محاذاة با اجزای بالفعل نبود دائماً از محاذاة لازم آید در خارج نباشد و اجزا از

سیلانی

از استیلای که تعقل او را و نپذیرد که این محاذات و موازاة متحرک با حدود بالفعل است مسافت را
در خارج و این محال باشد که حدود مسافت در خارج نیست چنانکه نقطه در میان خط متصل فرض
کنند و این فرض سبب انفصال الفعل آن خط نگردد و حرکت اسم اکنون حاصل نمی گردد متحرک را حدود
مسافت و هیچ یک از این حدود و محاذاة بالفعل نشد بلکه یکی از آنها بی است نه محاذیات
واحد بود بالفعل پس گوییم این کون ثابت مستمر از حیثیت بودن متجدد است بعبارت دیگر موافاة و
محاذاة حدود مسافت و تأمل باعتبار متجدد باشد که هر آنی در حدی بود و آنی دیگر در حدی دیگر پس
از آنکه از آن اخذ مراتب کرده باشد این آنات و حدود چنانکه گفتیم آنات و حدود اعتباری
باشند و بعین اعتبار آن را مقداری باشد متجدد حال در ماده جسمی که محل او حرکتش باشد و حرکت
از ثبات و چنانکه مقدار جسم متصل شد تجدد و مقدار حرکت موجود بود با آنکه حرکت بحیثیتی که
دارد از این حیثیت مقدار خواهند همان جهت که کونی ثابت باشد که این اعتبار در حدود هر باشد پس
چون حرکت کمثل کون شخصی است که امور متجدد لازم بود و چون محل خود در دهر باطل گردد چنین
کون این حیثیت است و این حیثیت را حقیقت حرکت که اگر این حرکت نبودی حرکت موجود
موجود و مستمر بود چون ازلیه مردود در حیث بین این حیثیت لازم حرکت افتاد پس رسیدنیست به حدی
از حدود مسافت متحرک را ضروری باشد نه از حیث انه متحرک و غایت از آن حد نیز ضروری
باشد همان حیثیت که حرکت با نفس خود چنین باشد که متحرک را رساند به حدی و از آن حد
مرتب فرماید پس علت رسیدن این حد فرضی مثلا نباشد الا نفس حرکت و زایل از آن
حد سابق هر چند حدی و حدی بماند بل چنانست که گویی یک محاذاة مستمر است و هر جا ملاحظه
کنی در میان آن ملاحظه حدی برآید و محاذاتی بل عکس تا ما این نوع فرض حرکت یعنی محاذاة با این حد
مسافت اصل حرکت ثابت دهری باشد و اثبات امر سابق همین معنی که گذشت و این
جنس گفتار در عالم عنصری برای آنکه گفته است به عالم عنصری و ماده عنصری قابل جنس است و چون
ماده فلک است مثل ملائکه که چون صورت قبول کند محال باشد که صورتی دیگر بر او لاحق شود بل ماده
عنصری هر صورتی که قبول کند بعد از آن و قبل از آن صورتی دیگر قبول کند و داشته باشد پس نفس ماده
ماده عنصری که گفته معنی جسم مطلق نه هیولی که بالقوه محض است و اصل جسم مطلق که ارسطو در کتاب

حیثیت د

مع مکان سیالی که گویا ماده عنصری است که تماکی استعداد دگری دارد و گاهی سردی
و گاهی ترشی و گاهی شیرینی و گاهی [illegible] و گاهی درشتی و قبول صورت آبی کند و گاهی آتشی و گاهی قبول
صورت خاکی کند و گاهی آبی و با بس حسن جنبش صور لاحق او شوند و جدا شوند و انوار و قوتهای عالیه از
مبادی عالیه در وقت هر شود و نماید گردد و این حرکت نیز متصل است به اتصال عقلی و جمیع مراتب
هم اتصال عقلی داشته در نظر حسی انقطاعست و جدایی نماید و در نظر عقل نباشد الا [illegible]
سوی این معنی اشاره کنند عالم چو آب جست بسته شاید و [illegible] میرود و میرسد نو و نو این
از کجاست این شیء را تجدد که سبب نقش و رنگ اتصال باشد که آب که حس تو هم کند که هر
موجود چون در مبداء هر آنی باقی باشد و تغیر و در چنین است و چون حکیم اشاره کرده در آن عالم که
متناهی اند غیر متناهی است این فیض هرگز منتهی شود و انقطاع نگردد در حقیقت ماده و عدم قبول و هم است
و از آنجاست که بعضی گمان برده اند که حرکت در جوهر است [illegible] گمان برده اند
در میان صور قایل شده اند مثالش نطفه در رحم چون صورت منوی گذارد و جایش [illegible]
صورت نباتی [illegible] اتصال باشد بصورت منوی یا نباشد اگر اتصال نباشد [illegible] صورت
منوی [illegible] آن حدوث صورت نباتی نتواند بود که اجتماع صور لازم آید و [illegible] نتواند بود
که ماده [illegible] در زمانی [illegible] ماند و دیگر [illegible] که این آنات [illegible]
استعدادی بود متصل [illegible] صورتی متصل [illegible] تفصیل این سخن چنانست
که حرکت در مقوله عبارتست از آنکه افراد آن مقوله بر ماده متحرک طاری شوند و در [illegible]
و [illegible] که حرکت را بعضی از مقوله انفعال گمان برده اند چنانکه از بعضی کلمات شیخ [illegible] مستفاد
میشود [illegible] که حد فرضی باید مبدا و منتهی و متحرک و غایت و مسافت و متحرک حرکت
در هر آنی باین معنی باشد که آن امر مسافت باشد چون حرکت در آنکه متحرک در آن
فرض آنی بود و بفرض جدا از او بود سابق باین معنی که این او متصل مستمر [illegible] متصور
بود که متتالی آنات محال است و حرکت در کیف عبارتست از [illegible] لاحق متحرک شود
[illegible] کیفیات [illegible] که در هر آنی کیفیتی باشد [illegible] سیال که
هرگاه ملاحظه کنند موهوم کیفیتی معین [illegible] باشد و این [illegible] باشد که توهم حدی را که ملاحظه

کنند

کند ثابت حفظ کند سیال نقش و جسم ملاحظه کند غیر منقسم پس در حقیقت [illegible] متحرک ساکن چنان کند
و شاعر باین معنا [illegible] پس حرکت در کیف مثلا چنان باشد که هر آنی کیفیتی باشد [illegible]
که نه جزء لایتجزی موجود است و نه متحرک که ساکن است پس کیفی بود سیال و در این صورت احتمال باشد که حرکت
این کیف سیال است و با قبول کردن متحرک آن کیف را حرکت است و گفت حرکت در هر مقوله از آن
مقوله است و اگر گفت که قبول کردن متحرک آن کیف حرکت گفت حرکت از مقوله انفعال است
و چون حد مشترک [illegible] جمیع انحاء حرکات را و بطلان [illegible] این مقوله [illegible]
مقوله از آن مقوله [illegible] بود که میان دو مقوله ضبط مشترک نباشد و از اینست که شیخ در جایی از
شفا گفت انا لانستند فی عشر المقولة و تجوز کرده که حرکه مقوله علیحده باشد [illegible]
حالات متکرر است کیف سیال مثلا و قبول متحرک آن کیف سیال او حرکت چنانکه ارسطو [illegible]
نقل کرده شد بودن متحرک میان مبداء و منتهی خواه این باشد خواه کیف و خواه وضع که آن
حالة متحرک حرکتست و این کیفیات و اوضاع مسافت که متحرک هست میان مبداء و انتها
فرضی باشد و منتهی هر چند لازم آنی است [illegible] باشد کیف سیال و این سیال و وضع سیال که انتهای مسافت
و از [illegible] مقوله [illegible] حرکت چون سیاه شدن از سفیدی که متحرک خواهد خود را [illegible] از
سیاهی [illegible] که حرکت باشد و این متحرک بحیثیتی خاص را انفعال لازم بود که هر حدی از [illegible] مثلا قبول
کند و هر حدی را امکان قبول کند و این [illegible] لازم بود حیثیت خاص [illegible] او بحیثیتی باشد که این
از آن لازم است بودن او بحیثیتی که هر حد که از حدود مسافت که فرض کنند قبل آن الوصول در او نباشد
و بعد ان الوصول [illegible] حد و مسافت نباشد که [illegible] است و حرکت است باشد و این
حیثیت [illegible] جای حرکت [illegible] باشد چون [illegible] که قیاس الکمیات [illegible] فصل [illegible] باشد
باشد و قبول [illegible] کند این کون [illegible] حیثیت و قبول ماده [illegible] باعتبار زمان [illegible] مسافت
و [illegible] که حالتی بود متحرک را [illegible] الا کیف [illegible] حرکت
در جوهر چنان باشد که افراد مقوله جوهر طاری شود بر متحرک زایل گردد و این نیز نباشد الا افراد
فرضی که متتالی آنات محالست و سکون متحرک چنانکه گذشت [illegible] سیال [illegible] که بعرض افراد او
از هم جدا شوند شیخ [illegible] را ابطال کرده در شفا که متحرک باید که حرکة او قایم بود و افراد مقوله که

حرکه وارد است بر او طاری شود پس این بیان نباشد کون و فساد که صورت نوعی پدید آید و صورت
نوعی دیگر باطل شود و نحو و انجهای باشد هیولی بود و بواسطه در حرکت جاری باشد که موجود بالصورت و
متحرک باید که موجود فعلی باشد پس حرکت در جوهر محال باشد و همین است محقق دوانی گفت که نفوس حرکت در کم
نتواند بود که متحرک باقی نماند چه حرکت در کم مفقود جسمی یا در جسمی و این موجب انفصال متحرک
و سبب انعدام او و حدوث دیگری است شنیدم که بعضی از آن را یا این که گفت که حرکت در جوهر
محال است و بعض بعد از معارضت [illegible] عقل الفصل این را نفهم الا انکه [illegible] میان متصل و نفس بعد از [illegible] شد
و این سخن مشکلست بهر حال اگر حرکه در جوهر قائل باشد گفت جمیع صور سیالند و متصل و [illegible] بالقوه و بالفعل است
و جوهر بها فعلیه اند و گفت نفس بالقوه عقلست و به حرکت فعل آید و فعل باشد یا اکمه اتحاد و
اثنین باشد که اثنینیت نباشد الا بالقوه و جمیع موجودات عالم عنصری لازم الحرکه اند بواسطه لزوم
حرکه افلاک پس این سخنان گوییم چون حرکه لازم افلاک باشند در وضع بر گشته وضعی فرضی [illegible]
آید و باطل شود و بسبب حدوث وضعی دیگر شود و این صفت باشد و وضعی و وضعی متوهم و ممتاز باشد
دوره دوره و جزء و جزء و هیچ جزوی ابتدا دوره نباشد الا بالفرض بنابرین [illegible] جمیع
وقتی بود و دوش و وقتی و بیان صبح و شام جانت افقی و [illegible] باشد و این تغیرات ارتفاع
و انحطاط و لزوم نصف النهار و غروب و طلوع شمس فلک نیاستی حیث یک حال باشد که
نصف زمین از آفتاب روشنی بود و نصف تاریک و دائم بر نصف النهاری باشد و دائم طالع از
برای جمعی و غارب از برای جمعی دیگر و فی نفسه او را طلوع و غروب و نصف النهار نباشد و این
سخنان از آن گفتیم که تصور انفصال حرکت ایشان شود و متحرک را چون حرکت پیوسته بهر
وضعی فرضی و از آن [illegible] و این اوضاع بالفعل نباشد و حرکت عالم عنصری
مطابق حرکت فلکی باشد پس حوادث [illegible] مواد [illegible] و مسافت و هر حادث
و هر حادث را وضعی [illegible] علت باشد و چون حرکت باستقلال سبب بطلان
آن وضع [illegible] باشد پس باطل شود [illegible] حرکت را علاقه
نفس حرکت باشد و زوال اجزای سابق و این حالت در جانب اول [illegible]
و معنی این سخن [illegible] حوادث [illegible] و تسلسل در علل حوادث [illegible] باجماع [illegible]

نزلازم نباید چنانکه گمان برده اند چه سلسله موجودات برسد به نفوس افلاک و نفوس افلاک شوق از
جهت قوه لازم و حرکه لازم شوق و حرکت دو اعتبار یکی لذت که کون ثابت و با اعتبار
لازم بود ثابت را و یکی اعتبار تجدد و با آن اعتبار علت متغیر است باشد اینست آنچه گفته اند
در رفع شبهه ربط حادث بقدیم و تقریر شبهه به طریق دیگر آن که هیچ حادثی نتواند
بود و اگر علت تامه او حادث است و آن علت واجب نتواند بود پس او را علت تامه باید و علت
او نیز حادث بود و اگر تخلف معلول از علت تامه لازم آید و این محال است پس تسلسل در علل لازم
آید پس هیچ حادث نتواند بود و پس از تأمل بسیار در این سخنان که بگذشت جواب این شبهه ظاهر
شود و تقریر شبهه چنین هم توان کرد که هیچ حادث معدوم نتواند شد که از عدم او عدم علت
تامه او لازم آید و از عدم علت تامه عدم علت علت و آن منتهی شود به واجب الوجود پس هیچ حادث
معدوم نشود و شنیدم که [illegible] اگر گفته شود هیچ معدوم نشود که عدم طاری محالست و
عدم طاری با این معنی گفت رفع شیء از زمان وجودش گفت زمان موجودات با اجتماع نه
در حال بل ماضی در ماضی حال در حال و مستقبل در مستقبل یعنی کل در وقت موجود و نه حوادث
[illegible] حکم صادق است که طوفان نوح موجود است باطلاق هر چند صادق نباشد که الحال موجود است
و گفت حرکت [illegible] موجود است در خارج این سخنان اگر چه اصلی دارد با این لازم آید که
تمامی در خارج موجود باشد هر چند در حد ازل لازم نیاید بر این دانا که عالم را حادث [illegible]
و [illegible] در حد ابد لازم آید که فلک الافلاک [illegible] و لازم الحرکه [illegible] در کتابها [illegible]
دیگر [illegible] زمان [illegible] حرکت [illegible] مقداری [illegible]
کشیده در خارج است و زمان که [illegible] و این [illegible] منتهی نشود که
[illegible] آنچه گفته اند در باب حرکت و زمان [illegible] عالم [illegible]
منتهی الی عالم الامر [illegible] از عالم خلق بعالم امر و مراد [illegible]
[illegible] از عالم خلق بعالم امر [illegible] مجرد است و جواهر ثابته و این التفات [illegible]
الا التفات [illegible] باشد [illegible] محسوسات کنند و بکلیات انتقال کنند و نظریات
را از بدیهیات بیرون آورند و پس از آن اشتغال کنند بعالم مجردات چنانکه گویند [illegible] نتواند [illegible]

بیان برهانی که در طبیعی مقرر است پس [illegible] عقلی بود مجرد و علت عقل مجرد [illegible] علت [illegible]
بل [illegible] بحث شود و از هر ذره استدلال کنند و همه المجهول واجب الوجود و مقصود او شناسند
و التفات خاص [illegible] باشد که پس از دانستن این مراتب و مراتب علم طبیعی و الهی حس حواس
کنند و بتصفیه قوت نطقی بصیام و صلوه و آداب ناموسی و قطع علایق و کوتاه کردن امل
و آرزوی ممکنات و علم ممکنات و اراده ممکنات را در قدرت و علم و اراده
واجب مستغرق کنند و [illegible] را توحید افعال گویند پس ممکنات و ذوات لا شیء محض چون
اوهام و اعتبارات و این عالم را [illegible] از [illegible] نقل کرده شد و فنای
وارتفاع شواغل کنند و دانند که با احاطه واجب الوجود و ظاهر [illegible] موجود [illegible]
احدیت بر کثرت ممکنات هر چه جویند از او جویند و هر چه گویند از او گویند و همه موجودات
را چون پرتو بینند از نور حقیقی که بری بود از ظلمت امکان و این معنی [illegible] آتش [illegible]
ظاهر شود و ظهور تام و صفات [illegible] رفع شود و کمال [illegible] صدق کرده و حرکات [illegible]
و شجاعت و ترس و احتیاط و طول [illegible] سخاوت و [illegible]
کار و این از آن شود که نفس [illegible]
[illegible] احادیث اهل بیت صلوات الله علیهم اجمعین مشتمل است [illegible]
احدیت و دوام ذکر و فکر و تأمل در صنایع و بدایع و یاد مرگ [illegible]
واعلموا اخوانی ان ذکر الموت عملة في الباب این از آن باشد که ذکر موت امل
دراز را کوتاه کند و آرزوها کم شود و [illegible] باشد و [illegible]
هم از [illegible] و این [illegible] صفات [illegible] آتش [illegible]
شود [illegible] آتش گیرد [illegible]
آرزوها کم شود [illegible]
چنانکه شیخ رئیس در مقامات عارفین اشاره کرده العارف هش بش بسام یبجل
الصغیر من تواضعه کما یبجل الکبیر وتنبسط من الخامل مثل ما ینبسط من النبیه
وکیف لا یهش وهو فرحان بالحق وبکل شيء فانه یری فیه الحق وکیف لا یستوي

والجمیع عنده سواسیة اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل بل معلم گفت ویأتون کل
فرد و این معنی از کتاب کریم است لقد جئتمونا فرادی و مراد بافراد آنکه [illegible] امام اراد
معلم اینست که فرد بجناب قدس برسد و هر کس مراد [illegible] اینست که [illegible]
[illegible] و صفات رذیله و امیدها [illegible] و زمان [illegible]
گذشتن با عالم که عالم قدس است [illegible] جهت [illegible] احدیت [illegible] مقام
قال المعلم اعلی الله درجاته فص لك ان تلحظ عالم الخلق فتری فيه امارات
الصنعة ولك ان تلحظ عالم الوجود المحض وتعلم انه لا بد من وجود بالذات وتعلم كيف
ينبغي علة الوجود بالذات فان اعتبرت عالم الخلق فانت صاعد وان اعتبرت
عالم الوجود فانت نازل تعرف انه ليس هذا ذاك وتعرف بالصعود ان هذا
هذا سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق أولم يكف بربك
انه على كل شيء شهيد چون معلم [illegible] گفت [illegible]
[illegible] گفت [illegible] عالم الخلق [illegible] الصنعه
[illegible] عالم [illegible] عالم آیات [illegible]
احدیت [illegible] و چون [illegible]
[illegible] حرکات مختلفه [illegible]
[illegible] منطقه البروج [illegible]
[illegible] کواکب [illegible]
[illegible] هذا باطلا [illegible]
شود و تفصیل علم [illegible] و علم [illegible]
[illegible] و [illegible]
[illegible] اوضاع و حرکات و [illegible] کواکب [illegible]
کیفیت تاثیرات این کواکب در عالم سفلی که یکی [illegible] و دیگری [illegible] و یکی [illegible]

و هر چیز که در نهایت اوساط بود بدان کواکب آن کواکب را در آن اثری بود روحانی و
کیفیت این قوتهای الهی درین عالم که از هر ستاره درین عالم ساری بود چنانکه رئیس و عزیز نفس
در انسان قوتی بر آن دارد و در کل بدن و در روح نفسانی از دماغ و طبیعی از کبد و حیوانی از قلب
و اعضای دیگر هر یک کاری را مخلوق‌اند چون زهره نگاه داشتن صفرا و سپرز سودا را و معده
اشتهای مطعومات که اگر خلل در مزاج یکی ازین قوتها افتد نظام بدن را اختلالی پدید آید چنانکه
از سوء المزاج کبد گاه استسقاء لحمی پدید آید و گاه طبلی و گاه زقی و چون در هر عضوی از قوی
جمع باشد و از هم ممتاز باشد کذلک آفتاب که بجای دل است و گرم و خشک قوتش
ساری بود در آسمان و زمین و موالید و نبات و حیوان و انسان بکلیه جمیع اجسام بان
قوة صلاح نظام موجود باشد و نظام باقی بود چنانکه از دل قوتی ساری بود در کل بدن
و حرارت عزیزی که با صلاح تن و زینت و بهای جسد و بان تن باقی بود و حرارت
عزیزی از او بهر عضوی رسد و چنانکه از سپرز خلط سودائی ظاهر شود چیزی که در او نوعی
خلط سودا باشد و بان خلط تماسک اجزای بدن بود و سیلان نکند و دم خون
را از او رسوبت پیدا شود و این حالت ساری بود در تمام بدن کذلک از جرم کیوان قوتی
قویترین [illegible] در کل عالم ساری باشد که هیچ ذره از او بی بهره نماند و بان قوة تماسک اجزای
عالم بود و اتصال بعضی ببعضی و کذلک از جرم بهرام قوتی ساری بود در افلاک و عنصر و موالید
و کل نظام وجود که بان قوت سعی پدید آید در کارها و کارها تمام شود و نشاط کار کردن از لوازم
کار گرایه چنانکه از زهره صفرای حاده پدید آید و قهر هر حافظ صفرای [illegible] چون از
مجاری گشت چون [illegible] نفوذ کند و بجای خود رسد که نفع صفرا در تن این باشد
که لطیف خون کند و غذای بعض اعضا گردد و چون [illegible] صفرا قوة تمییز و تندی و چابکی
کوشش پدید آید و کذلک از جرم مشتری قوتی ساری باشد در نظام وجود افلاک و
عنصر و موالید هیچ از مخلوقات ازین قوة خالی نماند و بان قوة سبب ائتلاف متضادات
شود از عناصر متنافره و عناصر را سبب التیام شود و سبب نماء نبات بترکیب و قوة نباتی
در نبات از او ظاهر شود و چنانکه از جرم جگر قوتی در بدن ساری بود که سبب قوة غاذیه بود

و نامیه

و نامیه که همواره اجزائی که بدن باشد متصل گرداند به بدن و او را شبیه بدن گرداند و از آن
بان قوه گشتن تن [illegible] بود چنانکه از معده قوة اشتهای طعام ظاهر شود و این قوة در تمامی بدن باشد
و موجب ادراک لذت حسی شود از جرم زهره قوتی در جهان پراکنده باشد و با هر چیزی باشد
و در بعضی ظاهر و در بعضی پنهان که سبب زینت جهان و خواستن حسن و خوبیهای صورتی و
شنیدن الحان و با غنی سبب شعف بود چنانکه از وهم قوة فکر پدید آید و تأمل در امور این
قوه بدن را بپای دارد بشرط اعتدال از جرم عطارد تیر قوتی ساری باشد در موجودات
که بان علوم و آرای پدید آید و کتابت و تأمل در کارها و اندیشه کار کردن و آنچه بانها ماند
و چنانچه از شش سبب ترویح حرارت دل شود و پیوسته هوا را از خارج کشد و ترویح
کند قلب و روح را که در نهایت حرارتند از جرم قمر قوتی و حایتی ساری باشد در
کل عالم که بان تنفس موجودات باشد از عالم تحت کون بما فوق کون و بان قوه تنفس
متصعد بالا روند و روحی فرود آید و کذلک از هر کوکبی از کواکب ثوابت قوتی ساری باشد
در کل نظام وجود و این قوی از هم ممتاز نباشد چنانکه بعضی کواکب درین عالم و لیکن الخصوص
در یکی خلل پدید آید در عالم ظاهر شود آن خلل و چون این کواکب مدام یک حال نباشند خواه
ثابت و خواه سیاره که ثوابت گاهی در نفس معدل باشند و گاه نزدیک معدل باشند
و گاه دور و گاهی در برج خاکی باشند و گاه آبی و کذلک سیارات این قوای ساری هم
گاهی غالب باشند و ظاهر و گاهی مغلوب باشند و پنهان و لیکن هرگز معطل نباشند و چون
استیلای کوکبی شود از ادوار مشهوره آثار آن کوکب ظاهر و رسد با آنکه کواکب دیگر [illegible]
داخل و دست باشند که و آن کوکب صاحب دور را آثار ظاهر بود و چون کوکب را اثر پنهان شود
و نوبت ظهور دیگری شود درین عالم و این سخن در کل کتابهای احکام نجوم باشد پس ازین لحاظ
راه رو باید که ملاحظه کند عجایب نظریات عالم مخلوقات و حادثات و مشاهده نماید
کیمیای اختلاط عناصر را بر اختلاف و کون موالید در اختلاف طعوم و روایح و لونها و رنگها و شکلها
و عجایب فطرت که در عالم نبات اثمار از سریان قوای افلاک و از اختلاف امزجه چنانکه
بسیاری ازین آثار در ادویه کتب علاجات نوشته اند و نوشته اند الا آنکه یک [illegible] عجایب

خلقت حیوان چند از عظام و رباطات و قلب و شرایین و کبد و اورده و امعاء و دماغ و نخاع
و اعصاب و [illegible] و مفاصل و طبقات [illegible] چشم و اغشیه و طریق ارتباط آنها
با هم که مشتملست بران کتب تشریح و هر چه دران عالم ملاحظه کرد درین عالم بیند پس قوای
نفس ملاحظه کند و لطیف ارتقای نقش بحس مشترک و از آن بقوة عاقله و داشتن او [illegible] عاقله
و عکس انطباع حق بر خیال و از آن بر حس مشترک و جلیدیه [illegible] اکبر را مقابله
کند و با هم برابر بیند پس اشتغال کند بوجود مجردات عقلی و بلحاظه کل موجودات سفلی پس از آن
بعقد وجود ذات احدیت که محیط است بکل و بیرون از اوهام و معقول و خیالات
و منزه و پاک از امکان و قوة انفعال و بیرون از اوهام و عقول و خیالات و پاک
و دور است که مطلع بر جمیع موجودات کائنه و فاسده و ثابته و متغیره و
با هر خیر تقوم قرین و از هر شر [illegible] مباین [illegible] است اما در صنعت اجمال که حکیم
بان اشاره کرد و این حل گاهی در [illegible] باشد که خلق را عبارت از اجسام کثیره و طبیعی
است که درین مقام این مراد باشد و اما اگر چنانکه پیش ازین معلوم شد که حکمی سلسله
عودات از [illegible] بعالم مجردات حمل کنیم انها را داخل نتوان داد بل موجودات
عنصری با نمو و نفس [illegible] این طریق ملاحظه مخلوقات و امارات صنع
است از معلول بعلت و حکماء الهیین طریق دیگر است که آن هم اگر چه حقیقت دارد لیکن
اما اشرف است از آنکه [illegible] است از وجه بر که نظر از مفهوم وجود بر ذات
احدیت استدلال کنند بر اینکه معنی بود که این مفهوم [illegible] او منتزع شود و بلا
حیثیت تعلیلی و تقییدی و لازم آن بود [illegible] نفسه و حقیقت او و آنا بود مانع از بطلان
و لا شیئیت فی نفسه و ثابت بود و دایم و باقی بود فی ذاته این سخن بگذشت و بان سخن
اشاره کرد که [illegible] عالم الوجود المحض و [illegible] انه لا بد من وجود الذات بمعنی ذلک ان [illegible]
وجود را عالم گفت مراد وجود در [illegible] عنوان وجود و موجودات [illegible] کرد ازین
استدلال کند بر وجود ذات که حقیقت وجود است بمعنی [illegible] الا که فی نفسه مانع بود از
بطلان و لا شیئیت و چون عالم [illegible] بالعلم [illegible] چنانکه [illegible] است بر وجود را

عالم گفت

عالم توان گفت باین معنی که از آن ذات [illegible] وجود ذات احدیت معلوم شد معلوم شود که
بخود وجود ذات احدیت را جمیع صفات کمال فرع جمیع صفات است که واجب الوجود لذاته
البته واجب الوجود من جمیع جهاته باشد و عالم بود بذات که وجود صرف و فعلیه [illegible]
بود که عالمست و قادر بود که عالمست و مدام عالم را فعل مسبوقست باراده و مدرک بود
که ادراک بجز علم نباشد و صفات زاید قبول نکند که محض وجود است و معرا از قوه است
و انفعال و واحد است که حقیقه وحدانی متشخص بذاته است و هیچ متشخص بذاته دو نتواند بود و
پس شناسند واجب را چنانکه ممکن [illegible] شناخت باشد و باین معنی اشاره کرد بعلم که
معنی جلیه وجود پس گفت که بعد از ملاحظه ذات احدیت ملاحظه ممکنات کنی نازل [illegible]
از اشرف باخس از تام بناقص و این ملاحظه چنین باشد که گویی چون واجب الوجود موجودات
تام است فوق تمام است و وجود [illegible] مطلقه است و موجود آن باشد خصوصا
فوق تمام که آثار خارجی بر او مترتب شود و پس بر این موجود اثری مترتب شود که اشرف موجودات
باشد و این معنی نتواند بود که واجب حامل جمیع صفتی نباشد بل [illegible] و واجب قایم مقام جمیع صفات
باشد که کامل مطلق فی ذاته است پس محصل در خارج بود و واجب نتواند بود که مجعول است پس ممکن بود و
ماده نباشد که علتش واجب من جمیع الجهات است پس موجودی بود واحد و او عقل [illegible] شود و بوجود فعالی
وجود المقدس [illegible] او علت علم بذات خود [illegible] شود که [illegible] از قوة هیولی چنانکه [illegible] از حیث ذات
من حیث اللازم [illegible] و واجب بالغیر باشد الشی ما لم یجب لم یوجد [illegible] واجب الوجود [illegible]
[illegible] جهات کثرت در معلول پیدا شود که بعض بسبب بعض باشند چنانکه وجوب سبب
وجود ذات و [illegible] است سبب علم شود و این موجود نباشد [illegible] کل و این
چون موجودیست بالفعل قایم بذات پس نشاء اثری شود و اثر از و نتواند بود که جمیع صفات
او ازاسته باشد که لازم آید که ذات او در مرتبه ذات علتش باشد و گفتیم که نهایت کمال [illegible]
که اثر [illegible] قبول کند نفس [illegible] باشد پس از عقل موجودی پدید آید و چون حرکات اجسام [illegible] ارادیست
و هر اراده [illegible] شد که معلول عقلی باشد و چون [illegible] نفس است [illegible] جسم [illegible] بعضی و متصل بودن
بالقوة [illegible] جسم قابل قسمت [illegible] ذاته [illegible] و قبول [illegible] باشد [illegible]
قسمت در خارج [illegible] شود قبول [illegible] خارج باشد از عقل کل که [illegible] عنصر اول [illegible]

در نفس ثانی بیچ چیز بود و پیوند یکی عقل ثانی و یکی نفس کل و یکی صورت جسمی و یکی طبیعت که
او را صورت نوعی خوانند فلک باین صورت ممتاز باشد از عنصر بالفعل و گاهی
همین طبیعت را نفس منطبعه فلکی خوانند و این چنان باشد که او را تأثیر جوهر اول بعقل رسد
و بواسطه او بنفس کل و بواسطه نفس بطبیعه و بواسطه طبیعه بصورت جسمی و بواسطه صورت جسمی
بهیولای فلکی و این همه حیثیت از واجب الوجود باشد که بواسطه مرتبه عقلی با نهایت رسد
لا موثر فی الوجود الا الله و کذلک عقلی و نفسی و جسمی پدید آید تا اجسام عنصری
که دائما در تغییر باشند و کون و فساد که سبب او ضلع کی شرقی بود و یکی غربی و یکی جنوبی
و یکی شمالی استعدادات مختلف پدید آید و صورت متخالفه فائض شود و دائم در جنبش
باشند پس جنبش انسانها و این طریقه حکماء الهیین است که نظر کنند بوجود و دلیل گیرند
بر حقیقت وجود که ذات احدیت است و همه جا بهم فرود آیند الی اقصی الوجود و
این طریق را از نظر طالبین عرف بحد العقل که بدو ادراک محسوس معقول و هذا عرف بحد الحس
چنانکه پیش ازین اشاره کردیم نهایت معرفت نزول که حکیم باو اشاره کرده و آنچه پیش
ازین گفتیم از ملاحظه مصنوعات طریق صعود است که از نقصان بکمال انتقال کنند و این
صعود گفت طریق متکلمان و حکماء طبیعی بود و طریق نزول طریق فلاسفه الهی و حکیم باین اشاره
کرده که فان اعتبرت عالم الخلق فانت صاعد و ان اعتبرت عالم الوجود المحض
فانت نازل بالنزول ان هذا لیس ذاک کلمات که بهذا اشاره بوجود الذات
باعتبار قرب لفظی و ذاک اشاره باشد بعالم خلق یعنی در حال نزول مرا از ذات واجب
و هم مرا از ذات واجب رسیدن است از آنچه ممکن باین متصف شود و هم ببلیغ و این اشاره باشد
بانکه صفات واجب هم سلوب است که واجب هیچ صفتی نباشد سوای ذات که ذات
بجای همه صفات باشد و در حال صعود مرا از آنکه عالم خلق است و مرا از وجود ذات را چنانکه
ممکن است چه از ان ایک پیش ازین ظاهر شود که مصنوع را صانعی باید و این اشاره کرد که در وقوف
بالصعود ان هذا هذا و ممکن است که بهذا اشاره باشد بوجود الذات یعنی همین ایام
ذات موجود است و مرا از هذا او وذاک را نیز این تقریر ممکن است پس او را به آفتاب پس گردد و دیگر
سنریهم ایاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق و غرض حکیم از آن

مرتبه صعود است که مفصل بیان کرده پیشتر دیگری او لم یکف بربک انه علی کل شیء شهید و
از هیچ استدلال بوجود دیگر که در حقیقت استدلال از واجب بر واجب و قطع نظر از مصنوع و ممکن این
برهان اقامت توان کرد و گفته اند که بر بک بای زائده است و معنی کفی انه علی کل شیء شهید
معنی عالم الکل شیء است و شهید بمعنی حاضر است چنانکه شاعر تازی گفته و یوما شهدناه سلیما و عامرا و چون اینجا
بعلی متعدی است شود و بر هر چیز عبارت از علم باشد پس اینجا مراد علم باشد قال المعلم علیه السلام
الله و جاذبه اذا اعرفت الحق او لا عرفت الحق و عرفت ما لیس بحق و ان عرفت الباطل
او لا عرفت الباطل و لم تعرف الحق علی ما هو حقه فانظر الی الحق فانک لا تحب الافلین بل
توجه وجهک الی وجه لا یبقی الا وجهه اراده کرده است مطلب مقصود اولی را و میگوید هر
گاه حق را شناختی یعنی ذات احدیت را که حق مطلق است و معرا از بطلان است بالکلیه که عدم
و قوه را در و راه نیست او لا یعنی بالنظر الی الوجود که عنوان ذات احدیت است و عرفت الحق و عرفت
ما لیس بحق چه همه موجودات را پس از ان علم تو او شناخت که براهین علم الهی معلوم است و همه چیز را که نه
آن هستی و اگر اراده باطل را یعنی معلومات را شناسی با طلل اقوای شناخت و مراد باین شناخت نه
شناخت حقیقت است که شناخت حقیقت ان باشد که ماهیت شیء را دانسته باشد شناخت امور ذات
مبادی همه را معرفت مبادی باشد چنانکه در کتاب برهان مقرر است و حق را علی ما هو حقه مطلق
نیست که واجب چنانکه سزاوار شناختن است و حقیقت شناسی که از معرفت صنایع و آثار است
چرا این معلوم شود که هر مصنوع را صانعی است اما نه بحقیقت وتواند بود که غرض ازین مصنوع است
بر علم آلهی است چرا که مشغول علوم دیگر که موضوع انها ممکن است و باطل است فی نفسه شناخته باشد الا ب
اوقات حسابی شده که در علم الهی و صفات کمال ذات احدیت بکنند پس شناسد علی ما هی علیه واجب
الوجود را پس حکایت ابراهیم علی نبینا و علیه السلام را اقتباس کرد که چون ابراهیم متوجه صنایع و بدایع
شد اول ماه را دید و لیکن افول کرد هر ای تمام و هر ای جمله حرکات و چون ماه را دید غائب بایست
و متحرک اینی لا احب الافلین یعنی دوست نمیدارم چیزی را که تغیر در ذات او بود و ناامید گردد
پس چون آفتاب را دید گفت این است خدای من و خدای جمله عالم که بزرگتر است از ماه و نور او
پس او را نیز متغیر یافت که قابل افول بود این چنین گفت انی وجهت وجهی للذی فطر السموات و الارض
الایه و مراد معلم این است که متوجه شو بجناب احدیت که تو و همه اشیا از آن است و دوست ندار الافلین

تغیر کنند و خالی از قوه نباشند بوجهی از وجوه و چاره و مکرر متعلق توجه و جهک است لقرینه مقام و مراد
انکه توجه الی جناب الاحدیه چنانکه ابراهیم علی نبینا و علیه السلام بعزت تمام از عالم مخلوقات
انتقال کرد بجناب احدیت و ذات پیشوا در عالم مطلقات هر چند استدلال از مصنوع بر صانع کرده این
سخن معلوم است که غرض معلم حضرت بعلم الهی باشد و توقف کردن در علوم جزئیه و توان گفت
ابراهیم حمل وجود واجب را التصدیق کرده است پس از دیدن ماه و آفتاب گر اثبات واجب الوجود
اینجا این نظر معلوم وجود متعلق کرده بود و منظور حقیقی ذات است که کو وجود واجب چه کو وجود ذات
و اینکه بهر یک از ماه و ستاره و آفتاب گفت هذا ربی و این حرکت که انطباق است
بوجود رب وجوبا بود که وجود او را از این عنوان هم میدانست که غیر ذات احدیت
نتواند بود و گفت لا احب الافلین یعنی دائم متوجه جناب احدیت بود و او گفت انی وجهت
مراد توجه تمامیت و مراد انکه اگر او لا متوجه جناب احدیت شود گفته نیز او در عالم ظل
که از وجناب ابراهیم و این جای سخن است که غرض معلم حمل او اول اشد چنانکه بیاید و است
که اهل سنت را انکار شیوه است و درین مقام سخن است که انبیا باید یعنی سهو و خطا و عصیان
و کفر جایز نیست از اول عمر تا آخر عمر و ظاهر آیه کریمه دلالت کند که ابراهیم اول التصدیق کرد
نجوم ماه و آفتاب و این شرک باشد پس سخن غلط باشد که بر نبی کفر جایز نباشد و گاهی
کفر جایز بود سهو و نسیان بطریق اولی جایز خواهد بود و این تقریر شان جای بیان این بحث
ابتدا اشتراک پس ازین سخنان تفصیل آن معین شود و بعون الله الکتاب قال المعلم فصل
الیس استبان لک مما سبق ان للحق الواجب لا ینقسم و لا علی الکثیرین
فلا یشارک هذا و لا یقابل ضدا و لا تحوی معنا داوا لا احدا و لا یختلف
بهیة و لا هویة و لا یتغایر ظاهریه و لا باطنیه فانظر هل ما یقبله
مشاعرک و تعقله ضمایرک لذلک لا تخص الاسباب فیقا منه فدع هذا
الیه فقد جاوزه اراده کرده که بیان کند که واجب الوجود را اگر توان شناخت این
رفع توهم است که از غرض حاصل تواند شد که کسی توهم کند که مراد از ادراک کنه مبین علی الوجود
مراد معرفت کنه است پس معلم خواهد اشاره کند بدفع این توهم چه خواهد اشاره کند
نهایت معرفت واجب الوجود و چه نهایت معرفت اقرار بعجز است چنانکه حکیم بزرگ

سنایی گوید هر چه پیش تو غیر ازین ره نیست غایت فهم تو است الله نیست بعلم فرماید که پس از بیان مقرر
کردیم که حق یعنی واجب الوجود لذاته که ذات مطلق است و بری و مطلقا تغیر در ذات و صفات
او نتواند بود و لا ینقسم قولا علی کثیرین یعنی محالست که مقول شود بر کثرت که حقیقه متحصل مرا ته معقول
نتواند شد بر کثیرین یعنی محالست که مقول شود بر کثرت که حقیقه متحصل مرا ته مقول نتواند
شد بر کثیرین بل نفس تحصل باشد و وحدت الحقیقه و هویه صرف و این از وجوب وجود لازم بود که حقیقت
وجود کثرت انه حقیقه الوجوب حقیقه نباشد و عقل تجویز صدق او کند بر کثیرین برهان و چون مقول
بر کثرت نتواند شد مشارک نخواهد بود با شیء یعنی اورا شریک نخواهد بود که هیچ حقیقه متحصل
بذاته و نتواند بود در خارج و تفصیل این سخن گذشت و بیان کرد ما احد و معدوم او که تقابل نخواهد
بود و نه باینه بضدا یعنی واجب الوجود را ضد نخواهد بود که ضد دو معنی دارد و یکی بر ضمین که بیان کرده ایم و
خلاف باشد و هر یک قابل دیگر باشد طاری نتواند شد از آن چه که محل است چون سواد و بیاض و
این را تضاد حقیقی گویند و مشهور را این باشد که دو عرض در محل جمع نتواند اعم از آنکه میان ایشان غایت خلاف
باشد و نه چون سرخی و زردی و گاه باشد که تضاد را در جواهر استعمال کنند چون صورت آب و
آتش که در یک محل جمع نتوانند شد و چون واجب الوجود مجرد وجود است و متحصل مرا ته از آن باشد قائم
بذات خود که بری است از ارتباط بغیر مطلقا پس او را نه موضوع بود چنانکه اعراض است و نه محل چنانکه
صور نوعیه پس او را تضادی نتواند بود که در تضاد یا موضوع معتبر باشد یا محل و واجب انه موضوع است
و نه محل و ایضا تضاد نباشد پس بار ان توهم که اشکال کرده اند که فانه جواهر است و در دیانت
ضدا فاد اعلی کنه تا جواهر را معدوم گردانند چه واجب الوجود متحصل مرا ته را از آنجا طاری نشود که قبول
عدم کند و چون واجب الوجود متحصل مرا ته است و در او هیچ جهت نیست که متحصل مرا ته و واحد من
جمیع الجهات باشد پس او را اجزای مقداری نباشد که هر چه او را اجزای مقداری بود البته قوت قبول
تجزیه داشته باشد پس در خارج منکسر باشد که در خارج قسمت بر او طاری شود هم در صور خارجی اشاره
او را قبول اثری شود در خارج باشد و ایضا چون متحصل مرا ته است او را اجزای عقلی نباشد که در عقل
منحل شود بجنس و فصل بخصیص بجنس و فصل چنانکه تفصیل ان سابقا گذشت پس او را خط نشد که مرکب بود از جنس و فصل
بالکلیه لا تتحاد و کثره لعلم و لا تحری مقدارا او لا حدا و لا تختلف مهیة و لا هویة و چون متحصل مرا ته است

وحقیقت وحدانی ظاهر و باطن او [illegible] که ظاهر به عبارت از علم او است و باطن [illegible]
اول [illegible] نباشد که علم عین ذات [illegible] امری باشد [illegible]
در ذات احدیت [illegible] باطنیه [illegible]
پس [illegible] باطنیه باشد [illegible]
[illegible] اگر حیث [illegible] باشد [illegible]
لکن عن فانظر الی ما تقبله ظاهرا وتعقل منه باطنا کذالک [illegible]
آورد با آنکه هر کس [illegible] نتواند بود [illegible]
[illegible] که [illegible] می باشد که [illegible]
و واحد مطلق [illegible] باشد [illegible] حقیقی باشد که [illegible]
این جمعیت [illegible] کثرت [illegible]
خارج [illegible] باشد [illegible]
شود چون [illegible] مختلف شود [illegible]
حاصله که اگر [illegible] واجب الوجود [illegible]
حالات ندارد پس [illegible] باشد که [illegible]
قیاس [illegible] واجب الوجود [illegible] از صفات [illegible]
[illegible] واجب الوجود [illegible]
[illegible] باشد [illegible]
یعنی [illegible] واجب الوجود [illegible]
شناختن [illegible] حکیم بزرگ ابو القاسم فردوسی [illegible]
[illegible]
العرفان التصدیق الجازم بالبرهان چون فارغ شد [illegible]
عرفان [illegible] اراده کرد که [illegible] عرفان که لذت قصوی [illegible]
پس شروع کرد [illegible] و گفت فنقول کل ادراک فاما ان یکون لملایم او لغیر ملایم

واللذة ادراک الملایم والاذی ادراک المنافی ولکل ادراک کمال ولذة ولذة ادراکه للشهوة ما تستطیبه وللغضب الغلبة وللوهم الرجا ولکل حس ما یعدله ولما هو علی هو الحق خصوصا الحق بالذات وکل کمال من هذه الکمالات معشوق در ادراک [illegible]
[illegible] از آن [illegible] والم ادراک [illegible] از آن رو که [illegible]
[illegible] آنکه [illegible]
[illegible] نفس [illegible] آهنگ بود [illegible]
[illegible]
[illegible] ادراک [illegible] بود [illegible]
[illegible] اعضا [illegible]
[illegible]
[illegible] در [illegible]
[illegible] زوال [illegible]
موافق [illegible] زوال [illegible]
باشد از آن رو که [illegible] الم شود [illegible]
[illegible] لذة بود [illegible]
[illegible] موجودی [illegible]
[illegible] امری [illegible]
[illegible] العقلیات [illegible]
[illegible] مطلق [illegible]
پس [illegible] و چون [illegible] ادراک [illegible]
موجودات [illegible] ادراک [illegible]
پس لذت [illegible] ادراک [illegible] وجود [illegible]

و چون هر قوتی موجودی بود و ادراک [illegible] ملایم [illegible]
گفت ان لکل ادراک کمالا ولذة [illegible] ادراک [illegible] صورت [illegible]
[illegible] ادراک کردن آن امر [illegible]
[illegible] مطعومات و مشمومات [illegible]
ملایم [illegible] باشد [illegible]
[illegible] انتقام [illegible]
[illegible]
[illegible] باشد [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
وجود [illegible]
[illegible]
[illegible] بالفعل [illegible]
[illegible] نفس [illegible] انسان بود [illegible]
لذت [illegible]
[illegible] نفس [illegible]
[illegible] نفس [illegible]
[illegible] نفس [illegible]
[illegible] مدرکات [illegible]
[illegible]
[illegible] نفس [illegible]
[illegible] علم [illegible]
[illegible]
[illegible] مطلق [illegible]
[illegible] ادراک [illegible] لذت [illegible]
باشد [illegible] خصوصا الحق بالذات [illegible] کل من هذه الکمالات

معشوق در ادراک [illegible] العشق [illegible] حضرت [illegible]
پس [illegible] باشد با ادراک عشق خود [illegible]
[illegible] معشوق [illegible] موجود [illegible] المعلم
ان النفس المطمئنة کمالها عرفان الحق الاول بادراکها العرفانی الحق الاول بمرتبة تقدسه
علی ما تجلی لها هو اللذة القصوی نفس مطمئنه آن باشد که [illegible]
[illegible] نظر و عمل [illegible]
[illegible]
[illegible] نفس [illegible] واجب الوجود [illegible]
[illegible] نفس [illegible] واجب الوجود [illegible]
نفس [illegible] عرفان [illegible]
مطمئنه [illegible]
و مدام [illegible]
[illegible] عرفان [illegible]
[illegible] اللذة القصوی [illegible]
[illegible] وجود [illegible] ادراک ملایم [illegible] عرفان حق لذت قصوی
[illegible] عرفان حق [illegible]
[illegible] بالقوه [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] لذت قصوی [illegible] ادراک [illegible] وجود [illegible]
[illegible] وجود [illegible] مطلق [illegible]
[illegible] وجود مطلق [illegible]
[illegible] نفس [illegible]

دیگر معین باشد اگاهی را و شناخت را باشند و باین اعتبار مطلوب شمرده مطلوب لذاته پس ادراک
هر چند تامتر باشد ادراک کامل تر باشد و هر چند ادراک کامل افزون شود لذت زیاده
گردد پس یقین که ادراک جزمی مطابق و ثابت است موجب لذت شود و نفس را زیاده از ادراک
ظنی که نه ثابت باشد و تشکیک زوال نپذیرد و چون ثبات علم یقینی را نوع ثبات معلوم
باشد که یقین مطابق معلوم علم با موری که یقین باشد که متغیر را اثبات نباشد و علم متغیر
ثابت غیر ثابت باشد و هم علم غیر ثابت یقین باین معنی نباشد که ثابت بود بل ثابت
که چنین یقین در هر آن بر گردد پس یقین با موری که کمال حقیقی بود و لذت الحقیقی نفس انسانی
را و خصوصا گاهی که معلوم ثابت مطلق باشد بحیثیتی که بهیچ وجه تغیر در ذات او نباشد
و تام و فوق تام و کامل مطلق باشد و این یقین اگر چه در اصل یقین بودن تفاوت نکند اما حضور
در نفس ازان تفاوت کند که تواند بود که دانا امری را یقین داشته باشد و مدام متوجه آن
امر نباشد بل گاهی متوجه شود و گاهی غافل و ایضا بسا یقین مشتد بود بل نحوی دون این
هم هست که یقین در وجود امری حاصل شده و آن این تصور تام نباشد چنانچه حال مبتدی است در
تصور بلا خلاء و لا ملاء که مبتدی یقین کند در آنکه بالای آسمان لا خلا بود و لا ملا تصدیق کند و این
معنی در ذهن او در نیاید بل وهم او قوة واهمه او مشوش سازد و او در غیر قتابی نتواند فهمید و در حرکت
افتد و هر چند خواهد باستیلای واهمه اکثر اهل عالم در تصور مجرد همین حال از نزد گاه بود که
اینحال موجب انکار شود و نحو وجود مجرد را چون ایقین تو پیدا شود در نفس نفس را از حد تغیر بیرون برد
و ثابت گرداند که صورت یقینی بالفعل موجود باشد و صورت یقینی ثابت پس نفس را تغیر
نتواند بود که مدام با یقین است و این استیلا زیاده شود چندانکه فرو گیرد نفس را و ما را فراغ از
حالات دیگر نگذارد و صفات رذیله البوزاند و صفات کمالی گرداند همه رذایل ا
و مدام ملتذ بماند بلذت حقیقی که لذتی که افزون نباشد تفصیل این سخن در فصل آینده بیاورم
قال المعلم اعلى الله درجاته کل مدرك يتشبه من جهة تشبه التقبل و الاتصال
فالنفس المطمئنة سيما اللطف اللذة الحقيقية على ضرب من الانطباع فيرى الحق و كل
شيء سيطل صورتها و اذا رجعت الى ذاتها و التذ بها مراقب يعني هر ادراک کننده

خواه حواس باشد و خواه نفس انسانی و خواه معقول مجرد ما تشبه است بانچه او ادراک کرده خواه
نسبتی که سبب قبول و اتصال شود مدرک و مدرک را و این سخن از آن گفت معلم و خصوصا ادراک
نه چون نمایش اجسام باشد با یکدیگر که بمحض ملاقاة سطوح باشد یا ذرات جسم با صورت عرضی
حقیقة بالعکس نباشد بمعنی از صفات بالفعل باشد پس صورت ادراک متصل شود و ذات
مدرک بضرب من الاتصال چنانچه معلم خود مثل ذکر کرده نه چون قبول کردن موم نقش خاتم را که نقش
در سطح از سطوح جسم موم پدید آید بل اگر توهمی کنی که نقش بصورت در اجزای موم چنانکه هیچ جزو موم
از موم نماند که منقوش نباشد بنقش خاتم چنانکه در هر جزو نقش خاتم باشد در کل نیز و این حالت
ساری باشد در اقطار موم کیفیت تعقل را ادراک توانی کرد و این سخن را از آن گفت که بعضی
شکاجزو و مرئی نباشد تا یکی بصورت معقول ملاقی شود و بجزو دیگر نه و این کار به صورت باشد که این اجزا
خارجی باشند که انفس در خارج باجزاء مقداری منقسم شود و هر چه باجزاء مقداری منقسم شود او را
بسیط باشد و نفس که خود جدا بودن از بالقوه است و خصوصا گاهی که عاقل بالفعل باشد که کل
کل خلاف اتفاق اراده که دران حال مجرد است پس این موجود تواند که بجزئی از مدرک متصل شود با مدرک
خود چنانکه شیخ امتیازی در خارج نماند و این است که گفته اند بعضی که عاقل و معقول و اتحاد است و بعضی گفته اند
کالموجودات چون شیخ رئیس شفا مجملا عقل ذات و حدانی بود در خارج نه منقسم شود باجزاء مقداری
و نه غیر مقداری چون نه بالقوه و نه بالفعل چه که عبارت از هیولی بود پس چون پیوند با صورت عقلی صورت
عقلی باشد در خارج که هر دو که در و حیثیت نباشد در خارج و بحسب خارج الا حیثیت وجود
لذاته چون با امری پیوند نه از حیثیتی پیوندد از حیثیتی مباین و جدا باشد چنانکه جسم ابلق که جزئی با
سواد بود و جزئی با بیاض یا جسم و طبیعت که از حیثیت هیولی طبیعت قبول کند و آنکه
گویم پیوند دیش حاصلین باتحاد نه چنین باشد که صورت از خارج الحاق شود و نه آنکه یکی شود بل خطر
نقش امور خارجی را موجب و باعث این شود که نفس بعالم خود در ذات خود رو کرده و جویا شود در خود
و در وجود جایی صورت عقلی از خارج موجود نباشد و حرکت کند تا چیزی پیوند بل نفس امد
بان صورت عقلی گاهی که جویا شود صورت ابو جهی از وجوه اینست گفته اند پس بان هر گردد که
عقل بالفعل چنانست که با ذات خود در این مصور بجمیع صور موجود است بالفعل چنانست که بازات

مصور بجمیع صور موجودات بالفعل چنانست و ساکن است بعضی با بیت در عالم خود و با جمیع صور و همه
موجودات با صورت حیوان با صورت انسان و با صورت فرس و با جمیع حقایق که عقل بالفعل
اینست که ارسطو طالیس کتاب اثولوجیا گفت و نقول ان فی العقل الاول جميع الاشيا و ذلك
لان الفاعل الاول فعل فعلا هو العقل فعل ذا صور كثيرة و جعل في كل صورة منها
جميع الاشيا التي تلايم تلك الصور و انما فعل الصورة و حالاتها معا لا اشيا سيد شيء
بل كلها معا و في دفعة واحدة و ذلك انه ابدع الانسان العقلي و فيه جميع صفاته اللازمة
له و لم يبدع بعض صفاته اولا و بعض صفاته اخرا كما في الانسان الحسي لكنه ابدعها كلها في
دفعة واحدة فان كان هذا هكذا قلنا ان الاشيا التي في الانسان كلها هاهنا فيكون
اولا ثم تزداد صفة لم يكن انما هو الانسان في العالم الاعلى تام كامل و كل ما و صفناه انما كان
فيه فان قال قائل ليس صفات الانسان الاعلى كلها باقية بل هو بالصفات اخرى تكون
بها قاما قلنا فهو اذا وقع تحت الكون و الفساد و ذلك ان الاشيا التي تقبل الزيادة و
النقصان ما هي في عالم الكون و الفساد و انما صارت تقبل الزيادة و النقصان لانها
ناقصة و هو الطبيعة لا يبدع صفات الاشيا دفعة معنى حاصل این کرد که حقیقت وجود صفات
و ذات عقلی دفعه در عقل و چون حاصل اینکه ذات و صورت کل بالفعل است و جامع جمیع مراتب موجودات
و چون این موجودات در عقلند و نحو ادراک عقلی این موجودات را حاصل است پس از آنکه در عقل
موجود دائم آید و باقی چون در عالم باقی تواند بود و چون هر چیز در عقل است کیفیت نیز موجودات
گاه بر چون بر دوام ثبات در عقل موجودات انطباع منفعل که تواند فهمید و اگر تواند از استیلای اعداد از
ایدفکر گردد و از فوق است نه فهمند الا ما شاء الله مجملا ادراک چون ملاقات تام است با صورت
او ادراک را با ذات مدرک هم کمال است معشوق او چنانکه معلم پیش ازین اشاره کرده و لذت آن
باشد که معشوق را حاصل آن باشد در شده نهایت لذت آن باشد که ملاقات شود با مطلوب
انضمام که اتصال خارجی بر خواسته شود پس ادراک عقلی نهایت لذت باشد و نهایت ضبط
و تکمیل چون این صورت ذات مدرک پیوندد و اتصال ذات بی نهایت باشد با این صورت که اصل ذات
در کل وجود قریب باشد مدرک تا تواند پیوسته شد با ذات مدرک و هر که از قبول کند

و متصل شود با صورت اتصال تام چنانکه گذشت و از آنست که حواس که یک مدرک خود را در یابند و
از مدرکات دیگری غافل باشند که صور را نتوان شنید و آواز را نتوان دید و لذت نیز
هم چنان نیست این حالت از آن باشند که هر حس را احساس بی باید با مدرک که بان مدرک متصل
شود از هر جهتی با مدرک خود چنانکه لمس چون خود را با اعتدال کیفیت مزاجی بشد سردی و گرمی و در یابد
و تن آدمی چون بر حدی از خشونت و ملاست باشد خشونت و ملاست در یابد و هیچ موافق
موافق او در نیابد از حواس از آن رو که موافقت از آنست که احساس نکند در وی کیفیت عقل سوا
را هیچ صورت ادراک بالفعل نیست که هر چیز در یابد و اگر صورت نبود وی ادراک تمامت
امور اگر بالفعل عقل هیولانیت در زمان تحت و حال آنکه نفس هر چیز را در یابد و چون عقل هر چیز را
در یابد و تمامی مدرکات حواس را ادراک کند که مدرکات حواس جمیع آیند پیش عقل لا جرم
عقل تام باشد نسبت بحواس که بهمه رسد و حواس نرسند و ادراک او اتم باشد از ادراک
خواب که حواس باشد نه عقل را پس نفس را لذت افزون باشد از حواس پس اینست که گفت فالمطمئنة
سيما اللذة اللذة و الوجهية على ضرب من الانفصال لذة حقة لذة باشد که ادراک ذات حق پیدا آید و چون
این ادراک حواس نکند و قوت واهمه را ضعیف گردانند که هیچ معارض نشود با قوت عقلی چنانکه گفتم
بس این سره و کاد باشد که عقل محرم نداند چیزی از قوه سبب آن شود که فعل آن اثر مجرد هم به الحق
نعمت تواند است چون تصور مجرد و صورت مجرد را که سبب استیلای واهمه هر چند خواهد
که تصور مجرد کند و همه او را تصور نزد بصورت اجسام و کم کسی باشد که مجرد فهمد و آنکه گوید از
بسیط و نفس و عقل همه بزبان گوید و هیچ در ذهن ایشان نباشد و این از استیلای واهمه باشد
و چون ضعیف در پیشانی که معارض و عقلی نبود پدید آید که عقل ظاهر شود تمام که فضای او بیاید
الا از استیلای و اهمه و نقصان او نبود الالباب ما تمامی این قوت و چون این قوی ضعیف
کرده و شاغل کردند ادراک عقل تام شود و چون ادراک تمام شود لذت تمام گردد که
لذت ادراک است و چون آرام بهم رسد و توجه کامل شود و عدم غفلت که ملایم نفس
متوجه مدرک خود باشد و ملاحظه جانب حدیث کند و تکرار کند این ملاحظه را از جمیع حواس خود بل از
خود غافل بماند بحقی که عین شعور را ادراک و تمامی بود بد و پیوسته باشند بعین خود و این مدام نیابد
بل استیلای او کاهی ظاهر شود چنانکه شیخ رئیس در مقامات عارفین گفت کالوقت ابرق

تو مغل الیه ثم متحمل چون حظ زیاده شود و سئول که در نفس نفس الامر آن مدرک خود بدید آید و مدرک بر او ظهور تام بهم رساند جمیع کثرت از نظر عقلی او برخیزد که کثرت نباشد الا باستیلای حواس و حواس در آنحال معطول باشند پس وحدت ظاهر شود و مدام آنچه منبه متوجه حق گردد بسبب استیلای آن ادراک در ذات نفس و این حالت بقوه تمیز ماند البصار را که چشم خود را مغمض کند و چشم بر آن دوزد دیده چون بجائی که نگاه کنند همان صورت بنظر مختلف شود و این حالت نباشد الا بسبب استیلای حس بر قوه باصره که آن صورت از دیده محو نشود و از حیث که گفت فهو الحق فی کل شیء این عبارت محتمل القوت نطقی بیان کرد و بعد ما تری فی هذه المسئلة یعنی ما نعتقد این کثرت و بطل من ذاتها بعد از مرتبه وجود النفس بیرون رود و این نباشد الا آنکه اعتقاد کنند افراد هست که بتوجه نفس حق پس متوجه معقولات صرف شود عقل الفعل باشد و از نفس آید که عقلی چون متوجه محسوسات شود حاس الفعل باشد و التلازم ذات در این مقام عبارت است از غفلت خود و توجه تام بجناب احدیت که و مجوشش بی نور او و حیرت صرف و سکون مطلق که هیچ فکر در آن نباشد و اشتغال بلکه محو همان ادراک خود باشد و در این حالت گاه باشد که شواغل نماید پس از آن توجه تام باز دارد و تفکر خود و تفکر عالم طبیعت اندازد چنانکه از ارسطو طالیس حکایت کردیم بعبارت اثولوجیا که گفت را اگر حجاب شده و فرود آمده و از آن عالم خوش که لذت صرف بود و ثبات مطلق هست که معلم گفت و اذا هبطت الی انها و التطهار ای مراد بر رجوع برگشتن است از آنجا عقلت از خود و حظ جناب احدیت و منزل انها بعبر رجعت والت منزل رجعت است که الشخص باول الیه و حیث برجعت و جار و مجرور متعلق بحصیف مقصر یعنی اذا رجعت و آت الی انها تحصیل لها بانف و جمله جزای ط است لعین آلت مدرکه الی تداها و جزای ظرف مبتدا مقدر است یعنی فهی عراق و تاسف علی فوت مقصودها و شاید این جا بران باشد که واو در نسخه نباشد و عبارت چنین باشد رجعت الی ذاتها التی لها والت جزای شرط باشد و اگر واو باشد از برای عطف نخواهد بعد ای والت از موالات خواهد بود و جزای فاعل والت که در صفه ما لو نذکیر و تانیث مساوی است یعنی نزدیک خواهد بود در نفس الامر که موجب تاسف و ندامت باشد از رجوع بذات خود و گذاشتن عالم

حقیقت او و لذت بحث قال المعلم ماکل ما نال اللذه تشعر بها ولا کل محتاج الی الصحة تفطن لها بل قد یعاف العلیل المرور و یستجیب الحلو و تستبشعه العلیل من به جوع بولیموس یعاف الطعام و یلی وب بدنه جوعا ما کل ذقات فی سبب مولم بحس به العلیل الفاقد للقوه اللامسة لا یولمه احراق النار ولا اجماد الزمهریر مرور آن کسی باشد که مره صفری بر مزاج او غالب بود و رطوبت لعابیه که طعوم را بذائقه رساند در دهن او تلخ گشته باشد تلخی که هر چه خورد تلخ نماید و بولی زبان امری عظیم گویند و بموس گرسنگی و بولیموس عبارت است از گرسنگی عضو و شبع معده بواسطه اخلاط که مسخ تواند خورد و صاحب این مرض مدام گرسنه باشد اعضای او و این را الجوع البقری گویند و یعاف یعنی کراهت دارد و مرض باشد که عضو را چسس کند و آن دوا را که این اثر دهد از امخدر گویند چون زعفران و غرض معلم از این نقل از اکثر شبهه است که گویند هر گاه کمال نفس انسانی و لذت حقیقی معرفت ذات احدیت باشد و صفات و آثار او و لذه و اشتغال غیری باشد نفس انسان از احرا متوط انمعرفت ذات از کرد و از مردمان لا اند که پس تمهید مقدمه کنند و در فض آینده جواب را تمام کنند مقدمه آنکه هر کس بلذتی رسد لازم نیست که شاعر باشد بان لذه بلکه گاه باشد که مانعی بود از ادراک آن لذه هر چند آن مدرک لذیذ باشد و هر کس که محتاج باشد بصحت نیز بر لفق باشد لازم نیست که متفطن شود باین مرض بلکه گاه باشد که ترک کند طلب صحت را پس شروع کرد در مسند که الیس الممرور را نمیز حقیقت که مرور و در گیند از شیرینی و بنشینعه و لعمرا اگر بر وانه که ذائق او تلخ نماید از جهت مخالطت رطوبت لعابیه او بمره صفری مثل بر بیعی از اکه جوع بولیموس ارد از طعام گریزد و نمیر از دن او از گرسنگی و مثال اول از برای آن آورد که لذت باو رسد و در نیابد بسبب مانع و مثال دویم را بواسطه آنکه ترک لذت کند بواسطه عدم تفطن بلذت پس گفت نیست باشد کسی از الم متاذی شود و هر چند در افتاده باشد در امری مولوم چه تواند بود که حاس الم نکند چنانکه خدر یعنی آنکه صاحب ضرر باشد الم نفهمید از سوختن آتش و فرو کردانیدن سرما پس شاید که الم یالذت بکسی رسد و از آن الم و لذه خبر نداشته باشد بواسطه مانعی پس از این شروع کرد در جواب و گفت فصل و حال الممرود اذا کشف عنه غطا سوء المزاج و من به جوع بولیموس او استفرغ من معدته الاذی والخلط اذا اسرعت قوة

قوة الحس فی جارحته الیس الاول یستلذ الحلو و یستلذ اذا الیس الثانی تعلقه الجوع امتلا اما الیس الثالث تحکه الالم انما کذلک اذا کشف عنا و لعض حید بل اتفاق بعض انطوائف و نیکه مسیحا ما با الغرفه الوبیح و حاصل این کفتار آنکه شاید نیاش بعضی این لذت حقیقیه او و ادراک معارف را و مایل بودن ایشان باین چون حال ممرور یا صاحب جوع بولیموس یا صاحب خدر که الم خود را نیابد و ادراک لذت نکند بسبب مانعی این معنی آنکه چه محسوس است در عالم صحت خصوصا بعضی اهل اکثر را او حمایت و مکر کردن حواس و مدرکات انسان و قوی حسی که مستولیت بر قوة عاقله خصوصا وهم و خیال که از این دو قوه عالم خالی نیست و نتواند بود کسی از ریاضتها و این قوتها بجای مره صفرا بود و قوه ذائقه را چنانکه صاحب مره صفرا شیرینی خالص ادراک نتواند کرد بلکه مدام مخلوط باشد برطوبت لعابیه که تلخ شده است بواسطه مخلوط بودن با مره صفرا کذلک حال نفس که ادراک معانی عقلانی نتواند کرد الا آنکه مخلوط باشد بحواس و هر چند خواهد که تصور کند حقیقه مجردی را که وهم و خیال پوشانند بصورتی و این معنی ظاهر شود در نفس انسانی مطلوب خود را آگاه و در یافتن جائیکه از این مرض نخواهد که خود را خلاص دهد بسبب آنکه نفهمد مرض را تا در دفع آن کوشد چنانکه صاحب جوع بولیموس را این از آن سبب باشد که معده خالی بود از اخلاط ردیه و ممتلی نباشد از اخلاط چون غذا تحلیل رود و از ماسار یقا کبد و اخلاط کرده و فضله از راه امعا دفع شود و سودا از طحال بریزد بر معده و چون سودا از هم ترش است و از تندی خالی نیست چون دغدغه حالتی بر معده پدید آید و با این بیاید که گرسنه است و چون معده از اخلاط فاسده پر باشد سودا نتواند ریخت از طحال بر معده و اگر ریزد محسوس نشود بسبب آنکه معده ممتلی باشد از اخلاط فاسده پس گرسنگی محسوس نشود و چون آن اخلاط غذا نشود که صلاحیت غذائیت داشته باشد پس اعضا گرسنه باشند و آن کس شاعر نباشد و چون این اخلاط را دفع کنند باستفراغات و مسهلات شاعر شود بگرسنگی و مضطرب گردد و کذلک صاحب خدر را چون سرما در آید باین عضو چسس از الم و حرارت آتش و اجماد زمهریر متالم گردد و اخلاط نفس ایشان الاغواشی هیولانی از حواس و مقتضیات شهوت و غضب و مقتضیات وهم از حسد و رجا و امل لازم این حصلتها باشد سایر خصال مذمومه چون طمع و عجب کردن که از آنها حسد و مدام

و مدام بحس مشغول باشد این محرکات یا جمیع امور این عالم و هر گاه نظر عالم عقلی کند و اراده معنی عقلانی صرف ادراک کند بل مخلوط بمدرکات حواس را ادراک کنند پس از این دو طریق تواند بود یکی آنکه در اصل ادراک کنند و انیمر تبه عوات و کاهر شد وارد و حال بیرون شده اگر ادراک نبود باشد بسیار با علاج این حس باضات و مجاهدات باشد و ادراک عقل بسیار در تامل و علوم از مرتبه از منطق یاضی و از ریاضی بطبیعی و از طبیعی بالاهیه و از الاهیه بجناب احدیت چنانکه ترتیب قدما است و حکمت ها در سینه و آنکه ادراک کسی مرید و کاهی در ریاضت و مجاهدت حواس را آنکه در انقصد ریاضات نباشد بل انس با پیدا و دیگران این معنی را که انس این معنی سبب ورزدن حواس شود و ظهور قوت نطقی و نهایت ادراک او دو اما باین معنی تفاوت مراتب ریاضات در بین مردم مختلف است بحسب قوه نفس ایشان و مقام ایشان و در مرتبه ایشان و لکن در هیچ مرتبه بعضی از ارباب عرفان از ریاضت خالی نبوده اند که گاه باشد قوه طبیعت مستولی گردد و حواس قوی گرداند و در ریاضت تقلیل طعام باشد و منام و کلام و مدام با شهر و قوع بودن کم اند یکی از شب و قیام نمودن بصلوه و صیام از فرائض و نوافل و مدام فکر کردن در آثار و صنعت و متوجه بودن بجناب احدیت و صدقه دادن اگر از خود گذشته باشد و اگر بهم رسته باشد و دهد و سکون و ثبات داشتن در حرکات حسی نفسانی و غضب فرو خوردن و با خلق براستی و نرمی سلوک نمودن و جمع احکام امور قایم نمودن یا در مرگ کردن و تضرع کردن سوی جناب احدیت و از ارواح مقدسین استمداد کردن و از مردگان عبرت گرفتن و از ارواح ایشان استمداد نمودن و دایم الفکر بودن و بهمه مشغول و کالب دوام فکرات متوسطین را چنانکه مرویست در احادیث نبوی صلی الله علیه و آله که تفکر ساعة خیر من عبادة سنة و وارد است که نوم العالم خیر من عبادة الجاهل و عالم را نوم بریاده قوای باطنی گرداند و دوام فکر کو نشد و جاهل معنی عبادت کنند و ندانند که چرا و چگار می کنند و ساکت باشند و سکوت او جون سکوت بهایم باشد و تقلیل طعام کنند و از ضعف نتوانند بر خواست بعبادت و مدار کسی که قصد خدا اگر جمش در آید و از مجاهدت با زماند مجملا در احادیث نبوی صلی الله علیه و آله و سلم وارد است که ثواب نمات تعبد عبادت و این از آن باب که چون عقل کامل نشود تمام گردد و دلیل بر حدیث عبادت است در ایشان

مجالا تفصیل محلی نیست که شرع نبوی مخلوقیست که لا یغادر صغیرة ولا کبیرة و اگر کسی بنهایت حکما خواهد و باب سلوک و ریاضت و مجاهدات کتب برامه هدایت هر جه مسائل نظری آن ننوزیم صواب بعضی را دو طریق علماء سیار بسیار خوب نوشته اند و مطالعه و مطالعه بسیار سبب انضباط طبع شود از علایق جسمانی و آن کتاب را احیا باز نمایت هدانا الله و اخواننا طریق الرشاد مجملا این ریاضات و مجاهدات سبب خلاص نفس شود از مراتب طبیعت هر چند در اول بسیار دشوار نماید چون خوردن شربت بلغم از جهت استفراغات اخلاط هر چند اول ناخوش نشد اما اثر و سرور عظیم بخشنده است مجلب از کتب و نایان کتابهای خود نوشته اند حواس جسمانی کر هر کاه بر او گشته شود دیده بصیرت روشن گردد بان دیده دریابد جناب احدیت را جنانکه ممکن باشد مجملا این سخنان معلم شروع کرده در زیادتی توضیح و گفت فضّ ان لك منك
حجاب فضلا عن لباسك من البدن فاجهد ان ترفع الحجاب فتجرد فح
تلحق فلا تسال عما تباشره فان المت فويل لك وان سلمت فطوبى لك تبين
في بدنك كانك لست في بدنك وكانك في صقع الملكوت فترى ما لا عين
رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فاتخذ لك عند الحق عهدا
الى ان تاتيه فردا و اینست که سبب دوری و جدائی از ترفع بعضی از تحصیل وجود او فی نفسه و متوجه شدن بذات خود در مرتبه نفس چه جای لباس بدن که ما بقی اکثرات بل موانع بسیار است از لذات و شهوات و اخلاق ذمیمه و اطوار مردوده و از عادات ناپسندیده که بسبب مخالطت کما خلق می آید و آشنایان زبان که اطلاق الحکمه گفت ان النفوس حرباً کالابدان چه یکی رابری بهر دو دیری بود تا کدام غالب آید و غرض منه و حقیقت سخن آنست در مرحله عودت پس طبیعت او را تمام قوتها جسمی از نقابلی و فاعلیش قوة هیولانی و جسمانیه و معدنیه و نباتی و حیوانیه چه صورت که طبیعت حرکت کمند از نوع بنفل نوعی علاتا تمامی کمالات ممکنه نوع ابفعل انفعل وارد و الا لازم آید که قوتی و طبیعت نظام معطل باشد و این محالست جنانکه در فن آلهی مقررست و از آنجاکه

تا تقریع گروه و در چندین کتاب پس تمامی قوتهای سلسله عودی انسان جمع باشند و بمیل استماع سبب محجوب بودن نفس باشد از یافتن حود و برگشتن بعالم خود پس گفت فاجهد ان ترفع الحجاب و این حجابست که انسان بحقیقت بداند که هر نوعی را خاصیتی است که بان نوع با لفعل ان نوع غیب شانش شمشیر بریدنش از ساطور ممتازست نه بسطبری و وزن یا بودن از پولاد پس کمال شمشیر در تیز بودن و بریدنش باشد پس اگر در آن امور سار که تمام باشد در تیز بودن کمال بود پس انسان را باید که تحصیل اجزای کرد مشارکت با سایر انواع جسمانی چون جسمیت و نمو و حس و حرکت که با نهایات انواع دیگر با انفعله کنند و از انجا این تمامیست و بالفعل الآن یعنی ادراک کلی تعقلی بداند که انسان را بامروزی خاص است کمالات آن قوتها بالفعل شدن است در حقیقة اگر در استکمال آن قوتها سعی کند هر آینه خواهد که خود را از حد مردمی بیرون اندازد زیرا که انسان بالفعل گردد چنانکه اگر ملکه حرص تا تملق در خود استوار سازد که خاصیت موش و مارست یا ملکه تهور که خاصیت شیرست پس او را سعی باشد که از حد مردمی خود را بیرون برد و در افق سباع یا بهائم یا حشرات زمین در آرد و داخل آنها شده و هر که مطلوب او بر نیاید لیکن جو در استمرار سازد او گشت کالانعام بل هم اضل و نه کار خرد رسد باشد جز حواشی که و صول این کمال او باشد و بر تقدیر محال اگر رسد خود را از مرتبه اعلی که بفعل انداز د پس مردم باید که در استکمال صفت خاصیت خود که آن مرتبت تعقل و ادراک حقایق است سعی کند تا بنهایت حد مردمی رسد بل برگذرد و تمام مردمی ار و بر خیزد و تمام خرد یا بد و این موجب زوال نقصان او باشد چنانکه نطفه چون تمام نشو یابد از او و تمام نباتیه بروارد و هیچ از او کم نشود بل فزایش گیرد و تمام حیوان یابد از نباتیت کم نشاید و که گفت چون تمام انسان بروید از حیوان کم نیاید پس مرور شد رفع حجاب و بما معلم را مراد از حجاب آنست که افلاطون گفت صورت عزیز مخالف است لیکن علایق او را عایق اگر دارد پس بتقدیر رفع علایق آن کمال ظاهر گردد زیرا که صورت از خارج بدو موجود نه اما اگر یاد داری مباحث نفس را این سخن افلاطون بغضی و اما طریق رفع حجابست که یقین بدانکه بیرون از عزوجل چیست و هر چه هست در حد او جمع است و در نظر جه سینه و بعض از وجوه نماند که ارسطو طالیس گفت العقل هو الکل بالفعل و چون این سخن بر بیان و ابرنال

کنند در خود ملاحظه نمایند کیفیت ترقی معقولات بالقوة را که محسوسات و مخیل و موهوم بجان گویا تا بمرتبه اوراهین ترقیت از حد معقولیت بالقوه و رسیده که بمعقولیة بالفعل بل عاقلیة بالفعل و احاطه تمام حقایق یقین بسیت که مراد استاد کامل یا ارفضل کاشی که گفت یقین تحقق است از سر اوی بیرون از خود و رسیدن بخود جندانکه هیچ از خود بیرون نماند که او از بیرون از خود چیزی اکار اضطراب نشده بعیل بی محل را کتابهای انسان تفضیل است تمام پس گفت و مجملا مراد و لحوق یقین است و رسیدن بنهایت حد عقلی که حرکت و سکون از ذات او زایل شود و او در هیچ مسقط نماند بخوبی از ثبات مطلق ماند ابد الدهر تا استد از زمان و تغیر و تجدد و آنجا بالقوة حسی بالقوة و بیرون از افق زمان بر افق دهر باشد و در ازای روزگار هیچ او را تمامیر بل کل زمان چون آنی بود که محیط باشد بکل گردش روزگار و آنچه جهان و تغیر چه بی باشد از خود پس او را هیچ شکل جسم نه شادمان و غمگین شود نه بجد و نه بد باشد با کسی نه دوست و دشمن بل غرض کل عرض کل عالم شد و آنچه از علایق بدن ناسیده باشد از صفات جسم تمام برهیمین او در ده باشد و بایست او کرد معلم که فلا تسال عما تباشره پس گفت فان المت فويل لك وان سلمت فطوبى لك مراد والم و لذتیت که از استماع این حکایت بدو آید چه اگر نفس از اطلاع دادن بود و باشد چون از عالم او خبر شد خوشحال شود و اگر فرورفته باشد از عالم طبیعت شنیدن این اخبار انقباضی او کرد و بل این سخنان را کذب و کرف انکار و ابکار برو که انان که این سخنان کوشنده غرضی را گوینداز اغراض جسمانیه انسان خود جز این عالم تصور نتوانند کرد پس گفت وانت في بدنك
كانك لست في بدنك وكانك في صقع الملكوت فترى ما لا عين رات ولا اذن
سمعت ولا خطر على قلب بشر و این عبارت از آن گفت که در اصل نفس را با بطرف این عالم تامد بر جهان کلی و عالم خرد و از این جهان را هر چند از خود نه چندان کفته اند هم جهان جسمانی را با یکجاه بجمعیت و این مقام که نهایت او کاهی تنور او بطرفان این نیز بفکر بسیار و بذکر تام و ریاضات و مجاهدات و مراقبت بر عبادات از فضایل و خلوه روی نماید پس بداند که چون متوجه این جهان جسمانی کردد با اختیار مداوم در سعی بازگشت باشند بجهان جوهر مطلق و عالم کلی ان ام کر علایق جسمانی که بتمامی کوتاه کردد که عبارتست از مرگ طبیعی است و صول تمام و این کار هر بود

کرد که علایق ابدام از خود دور و دور دوراک دور گردد و با نفس گفت فاتخذ لك عند الحق الذی عندم
عهدا الى ان تاتيه قال المعلم ما نقول الحق تعالى عن الخلق وهنا الصورة العشق
فهو معشوق لذاته وان لم يعشق لذيذ عند ذاته وملتذ به وان لم يلحق
به وجوده فوق التمام تفضل للسيح على الاتمام در بعضی نسخ یا فتم تعالى عن الحق سخن در نسخه اول این باشد که چه گوید الخیر نر وجد است در پایه سستی بالاتر بود از خود مخلوق در نسخه دوم الخیر حق تعالی است ارحق است یعنی فیض اوست گویا نسخه اول ازست تر باشد از جهت ربط ما بعد پس گفت و هنا الصورة العشق اراده بیان این اراده ذات اول عشق است و عاشق و معشوق در شیخ این در اشارات چنین گفت که العشق هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما و این بهجت و خوشیست بر بافت ذاتیه و چون واجب الوجود مدرک ذات خود است بروجه کمال جنانکه شیخ رئیس گفت پس ازان عبارت که لانه بغرو اجب الوجود اشد الاشياء ادراكا لا شد الاشياء كمالا و چون معروفست که لذت ادراک ملایمت من حیث انه ملایم پس ادراک هر کمال لذت باشد و چون واجب الوجود ادراک کمالات من ذاته است ادراک خود او و الذة مقتضی بود کرو فوق ان لذت محال باشد پس واجب را عشق در مرتبه کمال باشد و بهجت در حد تمامی که هیچ موجودی را سوای او این لذت و بهجت و عشق نباشد و عشق بود و عاشق و معشوق پی کثرت و تغیر در ذات او جنانکه علم بود و عالم و معلوم بل عشوق هر کشش که بود و در غیر او ظل ان عشق الحقیقة باشد جنانکه سایر صفات که کل و غیر او واجب عاشق مشتاق تواند بود اما واجب را شوق محال باشد که شیخ گفته است والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج پس شوق کونی بود از حرکت و تغیر و این نباشد مگر در نفوس که انسان را بالقوة و واجب بری باشد از قوة و امکان و نقصان و واجب را الم نباشد که الم نقصان کمالی تواند بود و واجب را همه کمالات عین ذات باشد پس گفت ثم وجوده فوق التمام ناقص از اکوینده که بایسته خود نداشته باشد در حد خود و تمام از اکوینده که در داشته باشد الخیر ممکن باشد ان مرتبه را و فوق تمام انکه بایسته خود داشته باشد و زیادتی چندانکه بدیگری رسد جنانکه گفت لسيح على الاتمام ای سیل یعنی چون واجب فوق عالمست از وجوب فیض برسد بسایر ممکنات از وجود و کمالات وجود جنانکه بر مذهب اوایل جود ار واجب

حایه انوار و مراتب و کذلک علم و قدرت و اراده سایر کمالات با آنکه هر جزو از وجود بهره خویش از وجه و کمالات وجود ظاهر باشد قال المعلم من شاهد الحق لزمه الوقوف او ترک عجزا ولا منزلة بین هذین المنزلتین لا منزلة الحلول و من ترکه عجزا اتخذه امام عند او هو متجلی فتشرق و سریع فتلحق فهو لا یضیع المجتهد

الکد به اندحق المعلم فی انداز وقوف ... نکند بوجود و یکی کر یل کو یم اکر بمقام شهود رسید و آن مرتبه بالاتر است از علم الیقین و آن مرتبه ایست که نفس از مشاهده عالم کلی و جهان حیوة موقوف

روز اکاهی از انجات پس از آن باشد که بر همه وجود و جب الوجود و جهانی که لاین است جاوید و جمیع اعمال ناموس تمام نماید و لوازم ریاضات و مجاهدات بجای آورد و جمیع حواس کند و دوام الفکر است یقین بر ما در دل سوخ پیدا کند و فرو گیرد و در این مقام را شهود گویند و لزوم و ... بیش بود منتهی او گفتار کرد او ترکه عجزا اشاره است بحال متوسطین از رونده کان که کاهی عالم کلی بر ایشان ظاهر شود چون برق و نا پدید گردد و این حالت بواسطه نهانی جهان کلی است بل بواسطه عدم طاقت متوسطین است در شهود همه و این حالت البصیرت روند را چون حالت چشم در وقتی که در آفتاب باز شود و چون بر آفتاب کشاید با راده الطبع راهم نهد و آفتاب از آن ظهور چه وجود آن سیر کرده جهان کلی حرکت و سکون نباشد و ثابت بود و فعل حرکت از مشاهده جهان کلی برده و تاب نیاورده و هست که حکما اول العلم الهی ورباضی نفس را ابتدا بر مدرکات کلی معتاد گشتند تا چون کلی مرتبه او طلاق دریابد بر ماند و هست که معلم گفت از ترکه عجزا پس گفت ولا منزلة بین هذین المنزلتین الا منزلة الحلول که عبارت است از کمالی و ... پدید کردار ستدن خود یعنی متوجه بودن بخود تا آنگاه که شهود تمام پدید آید پس فرمود که آنکه راه که مقام شهود را از روی عجز از آن قصد کند فهو متجلی مرحبر است یعنی پس واجب ظاهر است و جلی پس درخشان شود بدل سالک را از ترک نومیدی روی بمود باشد و در طلب کوشد البته برسد بطلب مقصود است که معلم آفتاب سرکی و خودش لا یضیع المجتهد قال المعلم فعن ... طلب السماء ببعد انهما والارض بوجدانهما والماء بسبیلانهما والمطر بطلانه ذو و توقع و لا تشعرو لذکر الله اکبر چون در فصل پیش سخن از بقاء شود و در این کلمات خواست که بیان کند که همه موجودات در عبادت خود اند طبعا و ارادة و این سخن نکته ایست که شوق سالکان را متوجه بجناب

احدیت پس گفت در اطاعت آسمانها بگردش خود و زمین بقرار خود و ایستادن در میان هوا و براویند و باران بباریدن و نحو اشتن ... وقد یقصد له و تشعر یعنی در الکلمات انزوی فی و ... ولذکر الله اکبر یعنی بتحقیق که یاد خدا بزرگتر است از آنکه چیزی با اثر و آن باشد و در بعضی نسخ چنین بود که و فت وللایعلق و لا تشعر یعنی تو هم در آگاهی و خبردار نیستی این اطاعت طبیعی جاویدانست که آنچه معلم گفت از آسمان و زمین و آب و باران کنایه است از جمیع موجودات و غرض آنکه آسمان و زمین و ما بینهما اطاعت کنند احدیت را و اطاعت تسخیری طبیعی و این اطاعت بهار تعبیر کرد و این کنایه است از آنکه تمام کو فوق آن ... باشد چه هر گاه نظر کنی مطلعی جاویدانه ناز ما اشتمل جمیع عبادات و ارده در شرع جاری از آن اکر پس از معرفت و اعتقادیست چنانکه کل آن انداز تعبیرات مختلف بر نمودار یست از طاعات جمادات و حیوان حج و خمس و زکوة و جهاد و صوم پس آنکه وضو ساختن و غسل کردن پس از نماز بجای غسل ... احدیت وضو است ... ان از علایق و عوایق ... بجای ... کردن بخود را بصورت مردکان بر اراوش و استیلا بر خواهش تن جمادات بجای رکوب مرکب و جمع کردن و آرام داشتن اعضاء و قوای حسمانی و عقلا و توبه همه با نفس تخلب فدا و رفقا و ایمان صادق بجای زاد و توشه و از اوان و اوقات بجای لبیک گفتن هر یک از آن کسرات بجای منازل طریق و کسر احرام بجای دخول کعبه و حرکات و سکنات بجای طواف کعبه حقیقی و کشتن نفس بهیمی و نابود کردن او بجای قربانی و در این ... باشد و در حقیقت سلب انانیت و انمحای عقلی بجای قربانی کردنست چنانکه امیر المؤمنین و امام المتقین علی بن ابی طالب صلوات الله علیه نقل کرده اند که در وقتی که پیکان از پای مبارک آنحضرت بیرون می آوردند هست که نماز گذارد ... گفت ... کر نماز آن بود که کرد امروز هیچ یک در جهان نماز نکرد و کلمات ... کرامی ... حس باطن را از توجه بعالم جسمانی معطل داشتن و متوجه گردانیدن بعالم تعالی صرف بجای خمس است و حواس ظاهر را در آن طریق صرف کردن بجای زکوة و مغلوب کردانیدن خواهشها و آرزوها بجای جهاد و ... ظاهر و باطن از توجه بغیر حق صوم است که در طریق فنا و صلوات ائمه علیهم و علیهم الصلوة و السلام ... قوت که نماز رهبر ... و تهای جهانند و حی علی خیر العمل که مخصوص طریق شیعه است بر ... پس از این گویم که ... الیقین ... که آنان آنچه در موجودات انسان کبیر است که جزئیست از عالم الکبیر است و ذکر شده از آن است که نفس انسان را کار کردار را بالاتر است

از هر کس دیگر از موجودات عنصری هوا و خط ترکیب باشد و غذا خوردن و فرایش و دلایت کمالات را باشد پس او را باشد قوه عقلی و نفس قطعی و مشتمل است بر جسم و هیولا و صورت و انسان کبیر از موجودات در همین جانب منحصر است و انصاف ... ارتفاعیه کو بجم ... که ... انسان از ستاره های عظیم یا فرج باشند و فلک ثوابت بجای دماغ که درست اکثر حواس ... جمله حواس با و رسید و مدرک شوانید و باد و املاک بجای اندامهای دیگر و کواکب بجای ... عصو ... و ... از اعضاء اند روان و چهار عنصر بجای چهار خلط و این اشکال ... پس همه موجودات بجای یک شخص انسانی شده دایم بپای استاده با اسلام و اکرو دل خاشع و اعضای با آرام که هیچ ذره از ذرات واجب الوجود بیرون نباشد و بیرون بودن محال و ممتنع باشد بالذات و هر جزو در خور استعداد خود قبول کند فیض از واجب الوجود است که در احادیث اهل البیت علیهم السلام

وقت وهو الذی یشهد له بالوجود علی اقرار قلب ذی الجحود پس باید که سالک با براد وجود را شهید از نظام شاد و عقلاء و حرکات هر جزو را تمام متوقف دارد و ... خیال از لهو و عبث و باطل وجود را بیزار از عفت و تعطیل چنانکه در نظام هیچ جزو معطل و بیکار نیست و کرنت و عبث و کارها را این نحل و شرع کند که الحکیم شرع حکم فعل حکما است بل حکم واجب الوجود چنانکه در نظام تمامی موجودات را اطاعت و تسخیر است ... با واجب الوجود پس از آنکه هر جزو با نظام کلی باشد تمامی کمالات او بفعل باشد عقلا و نظرا هد انا الله و ایاکم طرق الرشاد بحق محمد و آله چون سخن بآن کرد احوال نظام جلی و اطاعت این نسبت با واجب و بیان حالت کار رونده کان است که بیان کنند از نظر روح ... شاید نظام کردید و چون این نشود الا بواسطه روح قدسی که از آن اقصل کلی گویند و هر کس صاحب این نتواند شد مگر آنکه بمقام ولایت و نبوت رسیده باشد خواست که بیان کند احوال نبوت را پس از باب مرض بیان کرد حال روح قدسی را و گفت فص الروح لا یشکل بصورة ولا یتخیل بخلقة ولا یتعین باشارة ولا یتردد بین حرکة وسکون فلذلک یدرک المعدوم الذی فات والمنتظر الذی هوات ویسبح فی عالم الملکوت وینقش علم الجبروت مراد بروح قدسی کمال ... عقل است چنانکه ظاهر عبارت معرفت و تحقیقت روح حد عقلی را گویند هر مرتبه که باشد از مراتب اشتغال تا بعقل کلی و این سخن نصحت پیوسته بعد از قسم و اول مرتبه روح عقل فعال را گفته اند و انسان چون یکی از مرتبه عقول رسد او را صاحب روح قدسی گویند و اختلاف مراتب این حکایت را کتابها در است بتفصیلی است

اعلام

زیاده که در این نامه کنجایش آن نیست مجملا گویند که روح قدسی که عبارت از جبرئیل است او را حیط شود صعود تا مقصود مشکل کرد و چه روح قدسی عقل محض است که نا ... و در قلب انبیاء و اولیا مقام او رسید و ملکات مصور کردید ... جبرئیل پس از این بکار حکما بیان ... آنکه در محلات روح قدسی متحرک و ساکن نیست که خالیست از قوه و حرکت و خروج از قوه است تدریجا و ساکن نیز نتواند بود که سکون عدم الحرکة تمام شانه الحرکت است از جهت که گویند مجرد نه داخل این عالم است و نه خارج و نه ملاحق و نه مباین بمعنی انفراج چنانکه میان دو شهر دو جدا رمجلد کو واسطه زمانست و نه در حد تغیر و نه در مکان و در وضع از جهت که نسبت او بجمیع زمانها و مکانها مساوی است بل در او زمان را مقداری محدود نیست که همه اجزا از زمانیات و ما فیها در حد عقل محیط است بکل احاطه عقلیها پس این سخنان که گذشته یاد در شرح گفتار معلم و سایر حکما اول است او در معنی کلی یا مشد پس گفت ویسبح فی عالم الملکوت یعنی او در سیر خویشتن در عالم مجرد است با عتبار تنزیه ذات خود چه او در تسبیح ربوبیت هیولی و جسم مقید هر وقف و عالمیست بذات مبدا خود و عقل و بانکه این علم ثابت پس گفت منقش کرد و یعنی عکس انداز در این عالم محسوس او و ظل او و عبارتست از عرش کلیه چنانکه در فصلی این سخن اشاره کرده ایم فص انت مرکب من جوهرین احدهما مشکل مکیف مقدر محرک ساکن متحیز منقسم والثانی مباین للاول فی هذه الصفات غیر مشارک له فی حقیقة الذات وتعرض عند الوهم فقد جمعت من عالم الخلق ومن عالم الامر لان روحک من امر ربک وبدنک من خلق ربک چون از بیان حال روح قدسی سر اوست که در جمیعت افراد در سلسله موجودات خواست که بیان کند که چطور و از چه طریق ربط تواند بود میان نفوس انسانی و روح قدسی پس گفت جلیست ... حقیقت او مرکب از دو امر یکی جسم که صاحب کیفیات و مقدار است و در سلسله حرکت و سکون و متحیز یا ب ... مجرد و دیگری نفس است و مشارک نیست با جسم در حقیقت ذات هر چند در احاطه کمالات باده محسوس و تخیل و توهم و مدرکات ذات که بقوه عقلی مور معقولات بالقوه او خود قوه که بمعقولات بالفعل رسانند و خود نیز از حد عاقلیت بالقوه که عاقلیت بالفعل رساند بقوه عقلانیه که او را گذشته از حد عاقل بالقوه بحد عاقل بالفعل و کذلک بحد عقل کامل رسد و هیچ حجاب نماند میان او و عقل کامل اگر چه در حجاب عقل مختلف است تفصیل از آن ... اصلا باید ... پس محیط باشد بکلی ... و نظام جو ...

چنانکه خواست شد از اول خود بعقل [illegible] باشد و چون مقرر است که نفس او عبارت از وجود شیء [illegible]
نظام وجود نفس او است و اگر صاحب روح قدسی خود نفس او بر آنچه معقول او بود و تمامی [illegible] عقل کلی که
عبارت از روح قدسی منفصل شود و هیچ نگوید و نکند الا بقوه قدسی است [illegible] حکیم و این حالت
گاه بود که در نفس پیدا آید [illegible] تا پیدا آید هیچ امور کاری [illegible] حکما این نفس اکبر
و قوه عقل کلی را با نفس که کبریت در استعداد او تمام باشد بواسطه قبول آتش [illegible] چون
موجود شود صاحب روح قدسی بود و ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء والله ذو الفضل العظیم پس گفت
[illegible] بدانکه عالم مجرد است را عالم امر و عالم جسمانی را خلق [illegible] مجرد را جبروت
حکما [illegible] گویند [illegible] عالم جسمانی و روح از عالم امر یعنی عالم مجرد است و این بعض
چنانکه گفتیم بیان حال انسان است با پایه نبوت و کیفیت تنزل [illegible] از روح قدسی [illegible] آن
بقوه حواس [illegible] حکمای [illegible] مطلق [illegible] عقل صرف کلی [illegible] خلق [illegible]
تام الکل [illegible] گویند و دانش عقلی جزئی احوال موجودات را [illegible]
عقل جزئی از آن روی که عقل جزئیست حکمت نباشد و حکمت را دو مرتبه باشد اول عقل بالفعل [illegible]
عقل مستفاد [illegible] اول از حکمت را عقل مستفاد گویند و دوم را العقل [illegible] آخر درجه حکمت اول
درجه ولایت [illegible] باشد که گفتیم اتحاد مطلق است در ذات و صفات عقل کلی که غرض [illegible]
او هرگز با غرض و اراده واجب الوجود مخالف نیست و اما نبوت عبارت است از توجه بعالم خلق بعد
از انتهای مطلق و همان توجه باین عالم جسمانی حجاب شود نبی را از ملاقات ملک هر چه خواهد
توجه بعالم [illegible] که روح قدسی است [illegible] زمان توجه بعالم خلق شده [illegible]
[illegible] حواس [illegible] باشد که [illegible] انحراف نظام
را [illegible] باسم رسول [illegible] درجه نبوت اول [illegible] باشد
چنانکه [illegible] اول نبوت [illegible] نبی را حاجت باشد [illegible] درجه ولایت اول
نبوت [illegible] باشد و گاه باشد که ولی نبی نباشد و نبی رسول [illegible] هر رسول نبی باشد و هر نبی ولی
[illegible] کمال العلم فمن النبوة یختص فی [illegible] بقوة [illegible]
لها عن عالم الخلق الاکبر کما ینقش لنفسه عن عالم الخلق الاصغر [illegible] معجزات خارجة

عن الجبلة

عن الجبلة والعادة ولا یتصدر منها ولا یمنعها شیء من انتقاش ما فی اللوح المحفوظ من الکتاب
وذوات الملائکة التی هی الرسل فیبلغ ما عند الله الی عالم الخلق [illegible] مقام نبوه را
مخصوص قوه قدسی [illegible] عقل گویند با این قوه [illegible] مرتبه عقلی باشد و مقام نبوت را
با ولایت [illegible] چنانکه گفتیم این حکایت تفصیلی است [illegible] عالم الخلق الاکبر [illegible]
[illegible] قوه قدسی است [illegible] عالم خلق کبیر که عبارت [illegible]
[illegible] روح قدسی است که عقل کلی گویند و عقل کلی مطاع بالطبع که جمیع [illegible]
[illegible] چنانکه نفس [illegible] مطیع است که عضو و حرکت تواند داد موافق اراده [illegible] نفس [illegible]
[illegible] گفتیم مرتبه [illegible] بیان [illegible] روح قدسی [illegible] باشد معجزات [illegible]
و معجز کاری بود که خلایق از آن عاجز آیند [illegible] روح قدسی [illegible] حکیم [illegible]
[illegible] خرق عادت [illegible] تحدی و این خرق عادت [illegible] مذهب اشعری [illegible]
دیگر [illegible] میان موجودات اتفاق است و بس که عادت الله جاری شود که [illegible]
طلوع شمس [illegible] پس چون [illegible] معجزه نماید [illegible] خرق آن عادت کند
[illegible] عادت [illegible] آفتاب [illegible] مقرون باشد تحدی [illegible]
نبوت [illegible] خارق عادات [illegible]
[illegible] واجب الوجود بعضی از موجودات را [illegible]
[illegible]
محال باشد بواسطه نقصان [illegible] واجب الوجود [illegible]
چنانکه مذهب حکیم است پس چیزی که معجزه خواهد بود [illegible] خرق آن عادت باشد [illegible]
یکی آنکه معجزه [illegible] واجب الوجود [illegible] قدرت دهد که خرق عادات [illegible]
بظهور رسد [illegible] معجزه [illegible] حکیم [illegible] اجزای عالم [illegible]
اسباب [illegible] قوت نفس [illegible] عالم [illegible]
شود [illegible] قوت قدسی که نفس [illegible]
شود [illegible] نفس [illegible] بواسطه [illegible]

بواسطه [illegible] نظام باشد [illegible] نفس [illegible] بواسطه قدسی [illegible]
[illegible] نظام [illegible] خارج [illegible] باشد [illegible] اتفاق
پس فرق [illegible] میان معجزه و سحر [illegible] استعدادی [illegible] چنانکه [illegible]
خارج عادت و معجزه [illegible] مقناطیس است که اگر [illegible]
[illegible] حرکت آهن بسوی [illegible] بر خلاف طبیعت [illegible]
[illegible] سحر نباشد [illegible] حیله [illegible]
[illegible] آینه ضمیر [illegible]
[illegible] نبی را از ملاقات [illegible] گفتیم [illegible]
توجه است بعالم جسمانی
[illegible] عالم [illegible]
[illegible] حکما [illegible] که [illegible]
در مصنفات [illegible] که انسان [illegible]
[illegible]
صناعی [illegible] لباس [illegible]
[illegible] غذا [illegible]
اجتماع [illegible] لباس و غذا [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

سکوبیست

سکوبیست چون کتاب [illegible] جاودان خرد [illegible] ابو علی [illegible] مجلد
[illegible] که فروترین [illegible] ضرورت وجود [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] نظام [illegible]
[illegible]
[illegible] حکیم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] عالم عنصری [illegible]
موجودات [illegible] عقل بالفعل [illegible] عقل مستفاد [illegible]

مستفاد عقل کلی که صورت تمامی عالمست پس اگر عنایة حرکة جدید نیاید پس دوره حرکة طبیعت
جدا نشود و سلسله منقطع تمام گردد و باعث اختلال نظام شود و عدم متخلل شود و نیاز در وجود
وسائط و مقدمات آن پیش تر معلوم شده باشد که نظام وجود در اتصال و آخر عقلی است پس چنانکه
سایر مراتب و جهت آمدن واجب و چون مدرج قدسی نفسی کامل مطلق که تمام آثار عقلی ظهور تواند
آمد و اگر نیاید بواسطه عدم استعداد و اوضاع فلکی یا عدم موافقت ابنای زمان پس اگر وجود دلالت
مطلقه قوه در توجه این عالم نیز باشد نبی و اگر نه معصوم چنانکه بیان کردیم و بعضی حکمای انبیا بر
مذهب حکما چه گفتیم که بعضی ازیشان عبارتست از انحای تعلق ذوات عالم کلی که هیچ جواب
و قوای وی بیرون از غرض عقل کلی نکنند بل همه از قوه عقلی منفعل باشند پس منحصر شد وجود
معصوم پس پیدا شد معنی حدیث اول ما خلق الله نوری و هم پیدا شد نحو [illegible]
کما اولها المعدلات اخرها العمل که آن در کتاب اثولوجیا بیان کرد و هم پیدا شد معنی لولاک لما خلقت
الافلاک باید که در صحت و فساد این سخن فکر کنند که آخر فکر حکما است هرچند [illegible]
اجلیت اما بعد از تامل در مقدمات هیچ شک نماند که اگر مقدمات حق درست باشند
هدانا الله وایاکم طریق الرشاد وثبتنا علی الدین القویم بحق محمد سید الاولین
والاخرین وآله الطیبین الطاهرین پس ازین معلوم است که هیچ شک نباشد در
وجود معصوم و محمد بن عبد الله صلی الله علیه وآله و معجزات او از شق قمر و تسبیح حصی و غیر این
واجابت [illegible] و اعلام شریعه که آموزگاری اوست و این معنی را هیچ کس از اهل خلاف منع
نتوانسته کرد و خصوص [illegible] او را تا جمله از احوال نظام خبری بود و با آن تسبیح اخبار
کرده باشد و ملکات کتب سماوی و هم پیدا کرد که افضل و اکمل است از سایر
انبیاء علیهم السلام اما آن [illegible] این معجزه کردیم که این دو هم [illegible] در دست ما خبر
اگر هرگز نابود گردد و هیچ کس انکار این نتواند کرد و هرچند این مسئله کلی نیست که حکیم
اثبات نبوت خاص کند بل امری قیاسی ثابت کنند که آنکه معجزه نماید پیغمبر است و متکلم
[illegible] این مسئله کلامی [illegible] که نشان علم [illegible] است با علم کلی [illegible] اصول در علم
کلی [illegible] و بعضی فروع علم [illegible] اثبات نبوت [illegible] حکم نیست [illegible]
گفتیم [illegible] حکمت باید که [illegible] کارخانه [illegible] شرعی شاید کرد تا [illegible]

دیگر باشد چنانکه بیان کردیم این سخن را اکثر یهود و نصاری و بیگانگان [illegible] ضد حکمت
و این سخن ازان گویند که نفهمند که نظام را ادام یک انحراف نیست بل در هر قرنی شاید که دور
از انحراف داشته باشد و در دوران شرعی [illegible] و حکیم نسخ را مجوز داند است که در الهی
کتاب گفتیم که حکیم بعلم بنا ایمان دارد و متکلم لازم نیست باید [illegible] کامل که ایشان را مقام
نبوت تواند بود استعداد وجه نبیند و در [illegible] نبوت افتد و انچه گفتیم از ضرورت
ضرورت ولایت معلوم است که حکما از عصمت گویند که هرگز خلاف حکم خدا از ایشان
بظهور نیاید لازم آمد نبوت عبادات ترک کرده معبود دیگر ازان [illegible]
شهوات [illegible] روز کار شرع را فراموش کنند و اگر [illegible] امور و نواهی [illegible]
سری باشد عقلی بعضی بعقول [illegible] و بعضی نهان پس پیدا کردیم در مسئله حسن و قبح حکیم و معتزلی
معتقدند که حسن و قبح عقلیست و اشعری با ایشان مخالفت و نعوذ الی الکتاب
فص الملائکة صور علمية جواهرها علوم ابداعية ليست كالواح فيها
نقوش او صدور فيها علوم بل هي علوم ابداعية قائمة بذاتها
يلحظ الامر الاعلى فينطبع في هوياتها ما تلحظ وهي مطلقة لكن الروح القدسية
تخاطبها في اليقظة والروح النبوية تعاشرها في النوم ملائکه در زبان حکما
[illegible] جواهر مجرد عقلانی و [illegible] حافظ اجسام را و این [illegible] از ملک که [illegible]
بر قلوب انبیا و کاهنان ایشان عقول مجرده اند نیست که گفت ملائکه چون نقوش [illegible]
که در آن الواح نقوش باشد یعنی جسم جمادی نیستند و نه چون ارواح متعلقه باشند
که جسم خود حرکت کنند بل علوم ابداعی اند نه حادث در ماده و مده که باستعداد پدید آمده
باشند و آنکه گفت علوم ابداعیند بنا بر آن گفت که عقل و معقول یکی و آن است در خارج
چنانکه ما را اثولوجیا نقل کردیم که در افق هر همه موجودات باشند از آسمان و زمین و آب و هوا
و نار و مولید [illegible] و این [illegible] عقل کلی [illegible] شوند و همین سخن جمع کردیم میان رای
افلاطون و ارسطاطالیس [illegible] ارباب انواع کلیات مجرده [illegible] ذات [illegible]
عقول فعاله باشند [illegible] قایم [illegible] که [illegible] اول [illegible]

متوجه شود اعلای [illegible] و منطبع شود در هویات ایشان یعنی ذوات ایشان آنچه ملاحظه کنند از
صور علمیه و این صور لازم نیست که در ذوات ایشان موجود باشد بل [illegible] فاعل این صور
باشند و این نه حرکت باشد بل چنین مبدع باشند پس گفت وهی مطلقه یعنی این ملائک
در حد اطلاق صرف اند و محیط بجمیع مکانات خویش نه چون نفوس متعلقه با بدن است پس گفت روح
قدسی این ملائک بر حواس در بیداری ملاقات کند [illegible] علوم ابداعی او و روح قدسی [illegible]
نفس در آخر مرتبه است و گاه روح قدسی گویند و همان معقول [illegible] چنانکه بیان کردیم و روح
نبوی که گفت اول مراتب نبوت خوابست چون آن انبیائی که خواب دیدی و جبرئیل [illegible]
فرود نیاید [illegible] قال المعلم فص ان الانسان لمنقسم الی سر وعلن اما علنه
فهو الجسم المحسوس باعضائه واشباحه وقد وقف الحس على ظاهره
ودل التشريح على باطنه واما سره فقوى روحه این فص تمهید است
برای بیان کیفیت نزول وحی و تجسم جبرئیل و این معنی بیان نشود تا بیان قوی چنانکه است
معلوم نگردد که ما گفتیم [illegible] القوة خیال [illegible] پس گفت ان [illegible]
است [illegible] بدایة او نهایة اما بدایه او پس جسم محسوس است با اعضا و اخلاط که ماده [illegible]
و باطن هر انسان منقسم است به بدایه و نهایه بدایه او آنست که محسوس شود و یکی از
حواس ظاهر چون بصر و لمس این مثبت الالوان و ظاهر به شکل و قسم دیگر آنست که ابتدا
محسوس نیست بل بتغیری چون تشریح باید [illegible] که اعضای انسان هر یک مرکب از چند
عضو است چون لحم و عصب و رباط و عروق [illegible] عضلات [illegible] است و بار
تو اند که عضله با استخوان و غضروف و هم [illegible] و عضوی دیگر [illegible] در فن تشریح [illegible]
اعضای مفرده و مرکبه انسان و اما سر انسان پس قوای روح اوست هر چند در حقیقت قوای نفس
روحانیست یکی قوة نظری و یکی عملی و اما [illegible] قوة [illegible] باشند از حواس
ظاهر و باطن و باشند [illegible] مطلق قوی باشد طبیعی چون غاذیه و نامیه و مولده و از حیوان چون
قوه شهوه و غضب [illegible] چون ادراک قال المعلم فص ان قوی روح الانسان تنقسم
الی قسمين قسم موكل بالعمل وقسم موكل بالادراك والعمل على ثلاثة اقسام نباتي وحيواني

وانساني والادراك قسمان حيواني وانساني وهذه الاقسام الخمسة موجودة
في الانسان ويشاركه كثير منها غيره این فص معلوم است که مذهب معلم آنست که
در انسان همین نفس ناطقه است که کار همه ازو آید بقوی و آلات نه آنکه در انسان مجموع
نفس نباتی و حیوانی است که گفت قوای روح انسانی منقسم است به دو قسم قسمی موکلند بر عمل
چون قوای نباتی و قسمی موکل بر ادراک چون حس و حرکت و ادراک جزئی و کلی و اینست مراد
همه در فصوص آینده و بیان کنند پس گفت غیر انسان نیز در بعضی این قوی شریکند چون عمل انسانی
و حیوانی و ادراک حیوانی که در این عالم انسان با سایر حیوانات شریک است و با آنچه [illegible]
انسانی و ادراک انسانی [illegible] دو قوه است که انسان را فضل انسان باشد یکی عملی و ادراکی
قوه نظری که بقوة نظری [illegible] و قوة عملی کارهای نیک کند [illegible]
فاضله و ازاله صفات رذیله تا انسان بالفعل گردد و کار او بالفعل [illegible]
از او منقسم [illegible] قال المعلم العمل النباتي في غرضين حفظ الشخص وتنميته
بالتوليد وقد يسلط عليها احد قوى روح الانسان ولا حاجة بنا الى شرحها
که [illegible] آنست که مبدا نشو و نما نشو و نمو است که حفظ شخص کند
و نشو و نمو بخشد او را تا بمنتهای نشو رسد [illegible] مولده از قوای [illegible]
[illegible] شخص [illegible] نوع [illegible] باشد که وجود نوع [illegible]
هر چند [illegible] و هر نوع [illegible] چنانکه [illegible] پس گفت وقد يسلط
عليها احد قوى روح الانسان یعنی قوه نباتیه ولا حاجة بنا الى شرحها [illegible] ان است که
چون [illegible] در مرتبه وجود و چنانکه [illegible] بیان کردیم [illegible]
و [illegible] تمامی قوای نباتی و حیوانی در انسان جمع باشد [illegible] قوه باشد و از
برای [illegible] شخص [illegible] هر روز [illegible] باشد [illegible]
که او [illegible] بوجود [illegible] باشد بسیار کم بود پس بضرورت دو قوه [illegible] یکی [illegible]
خارج [illegible] و دیگر [illegible] و چون [illegible]
شخص را بقای ابدی ممکن نیست و غرض عقلی [illegible] بقای نوعست پس [illegible] قوای
دیگر [illegible] از آنچه [illegible] باشد [illegible] فردی دیگر کند و این را مولده گویند و مقصود
این قوی [illegible] و [illegible] در [illegible] بیان [illegible] مذکور است

از غرض من کتاب نه بیان علم هیئت بل این نام که گوییم استتباعی بود قال المعلم العمل الحیوانی
جذب المنافع ويقتضيه الشهوة ودفع المضار ويستدعيه الخوف ويتولاه الغضب
وهذه من قوى روح الانسان بیان سبب ثبات مخصوصست بدو قوت یکی شهوانی
و یکی غضبی که تعبیر شهوانی بسبب ملایم کند از غذا و جماع و دیگری غضبی که بان دفع ضار کند و این هر دو
از ادراک شود که ملایم با ضار فرا ادراک کند قوت خیالی و وهم پس اراده کند و این صورت سبب
تشنج اعصاب و عضلات شود و در نبات چون شعور نباشد [illegible] و قوت جاذبه [illegible] بل از
[illegible] تغذیه باو رسد و از چنین حکم کرد حکما که نفس نباتی را شعور نیست و اگر لازم بود او را
وجود قوت که بان جذب ملایم و دفع ضار کند و اگر نه این شعور بود معطل بودی و تعطیل در نظام محال باشد
قال المعلم العمل الانسانی اختیار الجمیل والنافع فی المقصد المعبود الیه بالحیوة
العاجلة وصدها فاذا البقيه على العدل ويتكل اليه عقل يفيده التجارب و
يونيه العشرة ويقلده الاديب بعد صحة العقل المغريزي [illegible]
[illegible]
[illegible] بمعاشرت با خلایق و ادیب [illegible]
فارغ شد معلم از بیان اعمال و قوای اربع قسم [illegible] شروع کند [illegible]
کرد در معنی ادراک وگفت فصل الادراك يناسب الانتقاش وكما ان الشمع يكون
اجنبيا عن الخاتم حتى اذا عانقه معانقة ضابطة وجل منه بمعرفة وشاكلة صورة
كذلك المدرك اجنبيا عن الصورة فاذا اختلس منه صورة عقد بها المعرفة
كالحس ياخذ من المحسوس صورة يستودعها الذكر ويتمثل في الذكر وان غاب
[illegible]
با معاش و اما این حکایت بیش از این سایر مصنفات معلم نقل کردیم پس گفت وکما ان [illegible]
چنانکه موم اجنبی نقش خاتم است و هر گاه ملاقات کند با خاتم ملاقات سخت جدا شود از خاتم
با شناختی [illegible] موم میگردد از حیثیت صورت نقش [illegible]
[illegible]
محسوس پس اگر جدا شود از محسوس صورت ملاقی شود با او ادراک شناختی [illegible]
[illegible] کرد چون نقش [illegible]

از خاتم منتقل شدن حس از محسوس که از محسوس [illegible] برگیرد چنانکه صورت او [illegible] آید و از ان حس مشترک
و خیال رسد که معلم اورا ذکر گفته پس در خیال ماند هر چند محسوس غایب یا زایل گردد و هر چند پیش ازین
در بحث علم استقصا کردیم در معنی علم و ادراک را اجمالی برای طوایف اشاره کنیم و گوییم گروهی در اصل
در اصل موجود و [illegible] گویند [illegible] ثبوت معدوم [illegible] گشته و ادراک گویند عبارت از نسبتی که
میان مدرک و ان معدوم ثابت پدید آید تا ان معدوم ثابت را از ان [illegible] که منکشف است علم است
این بخن از ان گویند که نفس را صورت [illegible] و [illegible] بعضی [illegible] در میان [illegible]
و بعضی گویند جز لا یتجزی است اما معلوم نیست که در قلب [illegible] بل [illegible] به تن [illegible] گویند
جسمی لطیف است و ساری در تن چون آب در گل [illegible] که [illegible]
است که وی جسمی است بشکل تن و دو دست دارد و دو چشم و دو گوش و دو پای و جمیع اعضای او
جسم لطیف است بعضی ازین شارح شطاری اشاره کرده [illegible] انکار کرده
[illegible] گفت که صورت معقول [illegible]
نسبتی پدید آید و چون الشی [illegible] صورت عقلی موجود نیست
پس میان وجود و عدم واسطه [illegible] این توهم سخن گفتیم اگر
دلایل این طایفه [illegible] ثبوت را بیان کنیم سخن دراز شود [illegible] ثبوت قایل گشته
چون اشعری علم را [illegible] صورت عقلی [illegible]
[illegible] ثبوت قایل نباشد و این معنی [illegible] صورت [illegible]
[illegible] بعضی از [illegible]
ازان [illegible] یناسب الانتقاش [illegible]
[illegible] صورت پس گفت [illegible]
و [illegible] آید چنانکه پیش ازین تفصیل [illegible] کردیم [illegible] کتاب [illegible] بیان کنیم [illegible]
[illegible] بیان کردیم
و هر گاه [illegible] وجه [illegible] یکی عقلی و یکی حسی [illegible] یکی ذهنی و یکی
خارجی و این [illegible] حصول الاشیا [illegible] چون فارغ شد از معنی ادراک [illegible]
کرد در بیان ادراک حیوان قال المعلم فنص ادراك الحيوان اما في الظاهر واما في الباطن
وادراك الظاهر بالحواس الخمسة التي هي المشاعر والادراك الباطن من الحيوان هو الوهم

گفته اند چنانکه عقل را در انسان سلطنت بر قوای دیگر که مسخر اند [illegible] و مدرک مدرکات آن
قوای باطنی انسان در حیوان وهم را همین سلطنت لهذا گفت ادراک باطن حیوان توهم
است قال المعلم كل حس من الحواس يتاثر من المحسوس متاثر [illegible] فان كان قويا خلف
فيه صورته كالبصر اذا حدق الشمس يتمثل ما فيه شبح الشمس فاذا اعرض عن جرم الشمس
بقي فيه ذلك الاثر زمانا وربما استولى على غريزة الحدقة فافسدها وكذلك السمع
اذا اعرض عن الصوت القوي بانه ظنين تعب مدة وكذلك حكم الرائحة و
الطعم وهذا في اللمس اظهر [illegible] گذشته [illegible] که در ان باب
[illegible] محسوس [illegible] صورت از او [illegible] در حس [illegible]
[illegible] چنانکه اگر کسی آفتاب نگاه کند زمانی [illegible]
[illegible]
[illegible]
متوجه صدای دیگر شود و در [illegible] ضعیف [illegible]
و طعم که چون بوی خوش شنید [illegible] بوی دیگر [illegible] و چون طعم [illegible]
طعم دیگر [illegible]
از طعم در حاسه [illegible] حواس [illegible] مدرکات خود [illegible]
[illegible] پس گفت فصل
المبصرات تشبح فيها خيال المبصر ما دام يحاذيه فاذا زال ولم يكن قويا انمحى
السمع جوهر يتموج فيها المنقلب عن متصاكين على شكله فتسمع اللمس في عضو معتدل
يحس بما يحدث فيه من استحالة بسبب ملاق مؤثر وكذلك حال الشم والذوق [illegible]
[illegible] صورت حاصل در حس است [illegible]
[illegible] پس گفت السمع جوهر [illegible]
بشکلی مناسب آن [illegible] حکایات را در کتابهای قوم [illegible] تفصیل است [illegible]
[illegible] رجوع کند [illegible]
[illegible] قوه لمس [illegible]
اعضا زیاده بود [illegible]

ظاهر است و هم ملاقات در حس لمس با محسوس در کار است و بواسطه [illegible] بود و چون الصباره
بواسطه هوا [illegible] پس گفت کذلک حال الشم والذوق که اینها هم بوصول هوای کیف [illegible]
مشموم باشد یا بوصول رطوبت [illegible] قال المعلم فمن وراء المشاعر
الظاهرة شركا وحبايل للاصطياد ما يقتنصه الحس من الصور ومن ذلك قوة تسمى
مصورة هي التي تتثبت صور المحسوسات بعد زوالها عن مسامتة الحواس فيزول
عن الحس وتبقى فيها وقوة تسمى وهما مثل القوة التي في الشاة اذا انشبح صورة
الذئب في حاسة الشاة تشبحت عداوته ورداءته فيها اذ كانت الحاسة لا
تدرك ذلك وقوة تسمى حافظة وهي خزانة ما يدركه الوهم كما ان المصورة خزانة ما يدركه
وقوة تسمى مفكرة وهي التي تسلط على الودايع في خزانتي الحافظة والمصورة فيخلط بعضها
ببعض ويفصل بعضها عن بعض وانما تسمى مفكرة اذا استعملها روح الانسان والعقل واذا
استعملها الوهم سميت متخيلة [illegible]
[illegible] بیان قوای باطنی است
[illegible] از حواس ظاهره
ازین قوتیست که از ان مصوره گویند [illegible] خیال [illegible]
[illegible]
[illegible]
دیگری از قوای باطنی وهم است که ادراک کند [illegible] محبت و عداوت چنانکه گویند
هر گاه صورت گرگ در حاسه او در آید عداوت او منتقش شود [illegible]
[illegible] خیال [illegible]
[illegible] حافظه [illegible]
حافظه گویند چنانکه خیال [illegible] حافظ [illegible] و قوت دیگر است که از ان
مفکره گویند [illegible] چنانکه گفت [illegible] قوه است که اگر وهم او را بکار برد
او را متخیله گویند و اگر عقل استعمال کند مفکره و [illegible]
[illegible] بیان ان قوه که [illegible]
بیان [illegible] قال المعلم الحس لا يدرك صرف المعنى بل خلطا ولا يثبته

بعد زوال المحسوس فان الحس لا يدرك صورة المعنى زايد من حيث هو صرف انسان بل
ابدا انسان له زيادة احوال من كم وكيف واين ووضع وغير ذلك ولو كانت تلك
الاحوال داخلة في حقيقة الانسان لما يشارك فيها الناس كلهم والحس مع ذلك ينتزع هذه
الصورة اذا فارقة المحسوس فلا يدرك الصورة الا في المادة والا مع علائق المادة
حس ظاهر ادراک نمی کند معنی عقلی عام را بل مخلوط ادراک میکند از این سخن معلوم شد که کلی طبیعی موجود است
در خارج باعتقاد معلم و اگر نه بایست گفت که شخص را ادراک میکند و بس نه اینکه مخلوط درمی یابد
مقابق انسانی این حکایت برانست که شخص را نحو وجود میداند معلوم پس نیز نباشد الا نحو وجود جمعیت
انسانی که تواند بود که شخص عقلی را در مرتبه دیگر نمود باشد که تشخص مع است و هر شخص مجرد را در حد دیگر
اتحاد وجودات تواند بود و این سخن انسان گفت اگر عوارض خارجی بود لازم آمدی که شخص
لاحق امر مبهم شود و اگر عارض شخص شدی شخص پیش از عوارض محقق بودی پس تشخص الا نحو وجود گفت
که ازجا مل بود چون وجود ما حصل گفتار اگر حقیقه چون در خارج موجود شود ابتدا شود و وجود شخص
ازو منتزع شود بغیر از آن ذات موجود اگر چیزی بود و او در خارج که از تشخص گویند
و چیزی بود که وجود یک شخص و وجود نیست الا عین ذات موجود در خارج و چون [illegible]
[illegible] نیستی از آن ذات منتزع نشود الا در مرتبه تمیز نه اینکه تمیز را تقدم بود و لهذا [illegible]
تمیز در هر هستی بود بل هر هستی نبود الا تمیز او و این مبنا است پس تشخص نباشد الا
نحو وجود جمعیت تشخص در خارج پس حس چون تشخص او را با جمعیت او دریافته باشد مخلوط
و ایضا گویند رند مثلا نباشد الا هذا الانسان و هذا الانسان چون در خارج بود انسان
لا بشرط نیز بود و اگر هذا الانسان نخواهد بود پس گفت و لا تثبته بعد زوال المحسوس نیز
چون محسوس ماده خواهد بود و ثابت نماند در حس پس هیچ چیز تمام اعراض بود با [illegible]
نتواند شد بل هر گاه بنظر در آید دیگری بود یا از روی ذات یا باعتبار لوازم و اعراض
پس گفت حس نمی دریابد مثلا ادراک نکند از این روی که انسان صرف است بل ادراک
کند با کیفی و کمی بود و است نزاد عقل انحلالات جدا نبود او حقیقت انسانی بل انسان عقلی
لا بشرط بود که محمول شود بر انسان خارجی و جمیع آحاد وجودات [illegible] و چون در
خارج موجود شود مقید [illegible] معنی انسان عقلی تمام این سخن در کتاب اثولوجیا است
از مصنفات معلم اول ارسطاطالیس و مجملا از آن اینست که انسان عقلی است تمام

انسان

انسان حسی ابود و بنحوی اشرف و اعلی که انسان جسمانی است الاصنم و مثل انسان عقلی است بل او که
انسان تمام است و انسان حسی بالقوه است پس معلم گفت اگر این عوارض در حقیقت انسان معتبر بود
همه انسان را این عوارض معتبر بودی و ایضا گفت چون محسوس از محاذاة حس زایل گردد
محسوس نمی ماند پس ماده محسوس الا صورة در ماده را که اگر صورة مجرد بودی نزد ایب
محسوس زایل گشتی که عقل دریابد حقیقت کنه امور را چنانکه است و حقیقت امور باید
بی تغییر پس صورت عقلا باقی بود و ایضا صورت عقلی یعنی العقل جزء در صفحه یاد صورت
جسمی را هر چه از خود انداز جود باشد پس زوال او مستعد باشند و هر چه از ازلی که در
خود است باقی بود از نیست که یقین هرگز زوال نپذیرد و خدا روزی کند تقی ما را
و شما را احتیاج در دانش از ما دور گرداند بحق محمد و آله قال المعلم الوهم والحس
الباطن لا يدرك المعنى صرفا بل خلطا ولكنه يثبته بعد زوال المحسوس
فان الوهم والتخيل ايضا لا يحضر في الباطن صورة انسانية صرفة بل
على نحو ما يحس من خارج مخلوطة بزوايد وغواشي من كم وكيف واين
ووضع فاذا حاول ان يمثل فيه الانسانية من حيث هي انسانية بلا زيادة اخرى
لم يمكنه ذلك بل انما يمكنه استثبات صور الانسانية المخلوطة الماخوذة
عن الحس وان فارق المحسوس یعنی که وهم و حس باطن در نمی یابند معنی کلی
را بل مخلوط درمی یابند ولکن بخلاف حس ظاهر ثابت میدارد بعد از زوال محسوس واز
حس ظاهر بازوال او فی نفسه از طرف خارج این سخن شاید که حس باطن نیز وهم باشد نبا
بر آن تاویل که کردیم در مقام که گفت حس باطن حیوان را هست و شاید که مراد با حس باطن بود
که وهم متشابه از جهت بیان استیلای او بود بر سایر قوای باطن مال این مطلب که یا
پس از زوال محسوس نه که احضار کنیم محسوس را و مشاهده نمایم [illegible] اگر در برابر حاضر
ظاهر بود و پس با را قوت بود و حافظه صورت محسوس و چون ما را الصورت شاهد شد با مقدار
و وضعی مشاهده شود در حین الصورة از نزد که بعد از کمالات بل خواهد دریابد معنی کلی را بمقداری
و وضعی و کمی و کیفی ممکن نباشد او را از آن رو که حقیقت کلی با هر مقداری و [illegible] هر مقداری و با هر
وضعی بل هر وضعی با هر کیفی و بی هر کیفی تواند بود در قوه مجری جسمانی [illegible] پس از این این سخن
را اقوال و دلایل ارسطاطالیس شرح دادیم در تجرد نفس و گفتیم نفس دریابد معنی جانور تام کلی لا بشرط

که نسبت با یسل اسب یکی که هم بقدر اربل تواند بود و هم بقدر اسب و هم صفات مشترکه
داشت و هم خصال روباه و هم سیاه تواند بود و هم سفید و هم بیرون از اینها و این معنی را پیوند
نباشد بجز با چیزی که او را فی نفسه قدر مقداری و مکانی و اینی و کیفی نباشد این معنی چون
در ذهن مردم روشن شود بهر او را الفت و آشنایی پدید آید و دیده بصیرت باز کند که در اول حال
مردم لفظ کلی را بزبان آورد و از آن نفهمد مگر معنی وحدت ما لمشابهه که افراد انسان را یکی گویند اما
بمعنی عام بل بمعنی مشابهت ایشان در استقامت قامت و شکل چهره چون وحده که میان
اسب با شبه و صورتش بر دو [illegible] گشته و این وحدت در حیوانات نیز دریابند و از این [illegible]
کثرت حاصل نمی [illegible] کل چون حال چشم در زمان باشد که در برابر خورشید باز
نتواند شد پس این مردم هرگاه خواهند تصور مجرد کنند البته با قدری یا مقداری دریابند و هیچ فکر
معنی شیئیت بل مجرد را هم لفظ بر زبان آورند و باشد که راجعه مجرد را عام شاکسته که هر چند مجرد
فرض گشتند هیچ معنی نیابند که [illegible] این جهت نباشد تقدار و جمیع این مردم در افق حیوانات قریب
با انسان باشند چون بوزینگان و مرغان سخن گوی هر چند بصورت بادی ماننده و صلاح معاش
خود توانند است و اما آنکه معنی کلی نفس را آشنا گشته و دریابد چنان معنی که صفت کرده
شد بتحقیق او را او دریافتن مجرد بر هیچ شکی نماند که وجود مجرد چون گو وجود کلی است بل کل
مجردات چنان کلی و تمامیات باشند که پس از ملاحظه مخصوص پس این سخن را تو [illegible] اثبات
الحس و هم [illegible] بر نیابد مگر صور و معانی جزئیه را و هر دو جزئها را آمیخته با لوازم جسم و هیولی
دریابد و از این بر گرد قال المعلم فنقول الروح الانسانية التي تتمكن من
تصور المعنى بحده وحقيقته منفوضا عن اللواحق الغريبة ماخوذا من حيث
يشترك فيه الكثرة وذلك بقوة لها تسمى العقل النظري وهذه الروح
كمرآة وهذا العقل النظري كصيقلها وهذه المعقولات ترتسم فيها
من الفيض الالهي كما يرتسم الاشباح في المرايا الصقيلة اذا لم يفسد
صقالها بطبع او لم يعرض بجهة من صقالها عن الجانب الاعلى بشغل
بما تحتها من الشهوة والغضب والحس والتخيل واذا اعرضت عن هذه وتوجهت
تلقاء عالم الامر لحظت الملكوت الاعلى واتصلت باللذة العليا [illegible]
که نفس انسان که از موجودات مجرده است بالقوه مستقل عقل و مجرد از صور و کیفیات

ادراکات

ممکن است تصور حقیقه کند و چون حواس است که تصورش نتوانند کرد حقیقت را اگر توجه نباشد
خاص بلکه حقیقت اشیا که او را نفس گویند برسد بلکه بحقایق عام که در واقع تمام جزئیات
بان قائمند و سایه ان وان حقیقت را دریابد و در حالی که با موجد باشد از لوازم چنانچه
چه حقیقت را نحو وجودی بود آمیخته با اعراض چون کم و کیف و این و وضع که در حقیقت
این حالات اطوار حقیقه بود و همین حالات سبب کثرت و در حس و حقیقت مشترک
باشد میان این همه بل باعتباری عین همه باشد که هیچ از حقیقت بیرون نباشد
لاجرم حمل صحیح باشد و ذلک القوه يسمى العقل النظری این قوت را که در نفس است که با قوه
دریابد حقیقت هر چیز را و کنه او رسد عقل نظری گویند و حکمت استکمال این قوه بود و دو طرف
میان حد افراط این قوه که از آن گربزه گویند و میان تفریط که او را بلادت گویند و حقیقه
و حقیقت گربزه صرف همین قوت نباشد بل آمیخته باشد با موهم و هیجی او هام لطیفه
باشد که نا قصان را بمکان اند از وجایکه در زمان نا مرادفعل [illegible] و
کرش حسین او هام باشد تا حدی که گویند هیچ حکم عقلی نباشد که در برابرش سخن توان
گفت آیا ندانست که مراتب شک را غیر متناهی گویند و حواشی نوشتند بر کتابها که تو
الی غیر النهایه و اما طرف تفریط عقل نظری آن باشد که نفس را با برای انتقال عاجز شد
از مبادی بمطلوب نسبت این شخص با صاحب گربزه و ذکی چون نسبت دراز گوش سواری بود در گل
فرو رفته و نسبت گربزه بذکی چون سوار اسب توری بود که عنانش نتوان نگاه داشت تا
هر جا بهر کوهی که رسد ملاحظه نکند [illegible] با تعلیم که عنانش توان داشت موافق اراده
و انسان را قوتی دیگر است که از قوة عملی گویند که با آن قوه کارهای او از حد افراط و تفریط
بیرون بود و میانه روی گوید کنند و در هر کاری که اصول آن بحقیقت دو است نظر بحقیقت
واحد عفت و شجاعت [illegible] معلم بان قوه عملی اشاره کرد که گفت العمل الانسانی [illegible]
پس گفت و هذه الروح کمرآت و هذه العقل النظری کصیقلها یعنی روح انسان چون آیینه است
و عقل هیولانی نظری بجای صیقل بود آن که ان روح مستعد فیضان صورت عقلی سازد از مبدا
اعلی هر گاه روح فاسد نباشد بالطبع چون نفوس ضعیفه که اینها از قوت استنباط نظری [illegible]
بهره نباشد چون مردمی که در اطراف معمور باشند یا فاقد بعضی قوی باشند بواسطه عارضه
و اینکه گفت اذا لم یفسد صقالها طبیعت و طرزی از آن مقصد است که گفت یرتسم فیها [illegible]

دیگر که در سبیل منع ظلم گفت اذا لم یعرض لجوهره من ستعالها عن الجانب الاعلی شغل شغل متعلق عن الجانب الاعلی

یعنی اگر مانع عارض نشده باشد آن جوهر استعمال نفس را که از جانب اعلی است یعنی ولی عقل را است یا عقل

شغل فاعل لم یعرض است یعنی عارض نشده باشد آن جوهر نفس که مشغول باشد بما تحت یعنی بجانب شهوت

و غضب و حس و تخیل فاذ رعرضت عن هذه توجهت لقاء عالم الامر لحقت الملکوت الاعلی و اتصلت

باللذة العلیا لفظ اتصال اشاره است باینکه صورت عقلی را با نفس متحد بود چنانکه متعدد در خارج نباشد

حیث سخن چنانکه در کتابهای خود بیان کرده این است که عقل کل که نام جوهری است که ارسطو طالیس

گفت العقل کل الاشیاء بالفعل و نفس بالفعل نفس است و عقل بالقوة و از روح جل و علا

در روزت نفس که دشته و به تصدیق بامور اولی چنانکه الکل اعظم من الجزء والواحد نصف

الاثنین والوجود والعدم لا یجتمعان ولا یرتفعان و این حالت او را بالطبع الوجود باشد و انها

را بادی اول و اول اوائل گویند و این امور ها دقیقه باشند و صدق ایشان مبنی باینکه نفس

در آن صدق این امور وسطی را نیکو تحریر بامعنی که نفس چون معنی کل انهد و تصور کند و تفصیل داند

که اعظم است از جزء و صدق این حکم ضرورتر دارد که در بیرون از نفس کل و جزء موجود باشد

بود بل حکم راست مقید بوجود و این حکم از نفس حقیقت کل و جزء پدید آید چون اربعه زوجیت

که زوجیت از نفس ماهیه اربعه لازم آید بر تقدیر وجود و صدق این احکام چون صدق قضایای

مقدره باشند آنکه صدق انها باسطه وجود این احکام بود در عقل بل ماهیات این صدق

و وجود در عقل تعلق باشد باین معنی که چون محیط است به جزء ای امری و انها نفس الامر هند

پس در عقل موجود پس این حکم بر ماهیت را خواه موجود و خواه معدوم لوازم بود باین معنی که اگر

موجود گردد حمل شد لازم نباشد که این ماهیه را ثبوت بود پس از وجود با ثبوت متحد باشند

بجمله بود ولی نفس امری لازم ندارد ثبوت و تحقق در ذهن او وجود نفس امری بودن را اعتنی بودن

شیء است و تعقیبه که از بعض هر کاه عقل ملاحظه کند موصلی بدانها یا وسطی هر ازکه این حقیقت در جا و

جنس است هر اگر او در او موجود ملاحظه کند بل نفس ماهیه را ملاحظه کند جنس را پس این حقیقت

بعد این لازم را خواهد و این حالت لازم ندارد و غیر ماهیه را در حال عدم چنانکه بعضی تفهمیده اند

گفته که احکام سابقه نفس امری و اتفاق چنانکه گویند سه را دیه مثلث مساوی دو قائمه اند و

این حکم مخصوص نباشد با صدق الوجود پس ماهیه سلب در عدم متمیز باشد و نماند این سخن نباشد

الا از قصور فهم و انکه در کتابها یافت شده که نفس امر عقل است یا عقل امر را دو فرد است و عالی و فارغ

حرمت

معنیش این بود که خبر بودن در عقل نفس امری بود حتی اگر تساوی زوایای مثلث با یک قائمه فرضا اگر

در عقل بودی نفس امری بودی بل عقل کل آنجا است و کل اشیاء نفس عقل امری استعمال باشد را امور

نفس امری با حصل آنکه اگر چیزی بیرون از نفس موجود باشد چگونه وجود ذهنی موجود باشد و ناشناس

انتزاع داشته باشد صدق این احکام مطابقه باشد با خارج و اگر نباشد و تواند شد احکام

تعلقهای شرطیه بر گردد که کل ما لو وجد و کان اربعه فهو بحیث لو وجد کان زوجا و این حکم از

نفس ذات اربعه لازم آید پس از تصور آن و اگر در ذهن باشد و لیس وروی حکم در واقع باشد

و اگر ذهن نباشد بعنوانی در آید و فرضا و تقدیرا محکوم علیه گردد چنانکه گوییم هر چیز را که ما بدانیم تصوری

بود در ذهن ما که این حکم سرایت کند بچیزهایی که مجهول بالفعل باشد پس از این گوییم چون این معقولات

با آنکه تصدیق داشته باشد بامور اولی و سیم توالی انتقال چنانکه هم معقولات رسد پس آن

را در بدو خلقت هیچ از صور معقولات نباشد این مرتبه را عقل هیولانی گویند و چون اشتغال

کند بمساوی حقایق نظریه عقل بالملکه و چون مراد نظریات را چنانکه هر گاه خواهد حصار کند بی کسب

جدید استعداد و چون همه را بالفعل مشاهده کند بالفعل و در مشهور آنچه در این اخیر را استعداد گویند و سیوم را

بالفعل و ملاحظه نفس با صورت عقلی چنان باشد که در خارج تمیز ما بین نفس و صورت عقلی و چون نفس

عقل الفعل است چون بعقل بالفعل و کل اشیاء باشد اشغال کند از افق تغیر و زمان با افق دهر و ثبات

و فیض رساند و نفس امر باشد و کل بالفعل هرگز کم نگردد و الم نیاید از هیچ الذة مطلقا باشد که لذت ادراک

کمالات چنانکه پیش از این اشاره کردیم تامل باید کرد و مقول گشته یا از اکثر بایدالی بود در این معانی

از لفظ کمند و که بسیار سینه از عقل بالفعل و در هر زمان از اشتغال نفس و نیافته شد که لفظ و باید راست

که این سخنان ایشان مجاز گویند یا حقیقه تفهیم مجلس معنی این سخن اگر بعد از مطالعه کتب اوایل و باید بسیار

و ریاضات و مجاهدات نفس الروح القدسیة لا یشغلها جهة بجهة حتی فوقه و لا تستغرق

حسها الظاهر حسها الباطن و تتعدی تأثیرها عن بدنها الی اجسام العالم و ما فیه و تقبل

المعقولات من الروح الملکیة بلا تعلیم الناس چون گفت روح انسانی ممکن است در بیان معقولات

اگر او را توجه بعالم اسفل از حس و تخیل مانع نیاید نوات بیان کند احوال روح قدسی که جنس است که

قال لا تشغلها شان عن شان چنانکه گفتیم که تمام حواس و قوای روح قدسی از عقل او متصل باشند پس مر او را کاه بود

از عالم عقلی و هم از عالم حسی از اشتغال جمع اعجب گویند او را بار اگاهی این پس با مر گفت که روح قدسی از آن روی

که روح قدسی است چنان باید و این نباشد الا چون نفس کامل و ضرور نباشد که صاحب روح قدسی را الم

این حالت بود مجملا که باثر روح قدسی که بنده از تن او و با جسام عالم رسد چنانکه پیش گفتیم که چنانکه نفس خیال

که خواهد کند و این صوری در قوای او بود و اما روح قدسی تواند بود که آن صورت در خارج متمثل گردد

که هر عالم خلیفه و تواند بود که بانور نکار رو از از معقولات روح قدسی چون معقولات او را مبادی

اول فکر و را ز بسیارهای بسیار دیر آمده بل او را در هم معقولات که پیش کشید و معقولات براو فائز

شود از عقول فعاله چنانکه پیش از این اشاره کردیم قال تعلم ان الارواح العامیة الضعیفة اذا

مالت الی الباطن و اذا رکت عن المشعر غابت عن الاخر و اذا احتجب فی الباطن عن قوة

غابت عن اخری فلذلک البصر یختل بالسمع و الخوف یشغل عن الشهوة و الشهوة تشغل عن

الغضب و الفکر یصد عن الذکر و کذلک التذکر یصرف عن التفکر و الروح القدسیة

لا یشغلها شان عن شان و کنت ای بالت معنی من التوجه الی شعور که در این مقام عبارت است

عبارت است از استعمال وهم و قوه متخیله مگر عبارت از استعمال عقل آن قوه را و بیان ظاهر است چون معلوم شد

از بیان روح قدسی و احوال معنی موجب بیان قوای نفس از ظاهری و باطنی و بیان قوه عاقله نظری و عملی بود است

که بیان کند حال نامات روحی کیفیت تردد ملک و چون این بیان موقوف بود بر بیان قوتی در نفس که آن را

حس مشترک گویند مانش از این بگفتیم بهمین وجه گفتیم از برای خیر ان قوت پس شروع کرد در بیان حس

مشترک گویند مانش از این همین وجه گفتیم از برای اظهار ان قوت پس شروع کرد در بیان حس مشترک

گفت فصل فی الحد المشترک بین الباطن و الظاهر و هی مجمع ماد الحواس

و غیرها بالحقیقة لا احساس و یرتسم عندها صورة المدرک بالجملة فتبقی الصورة

محفوظة فیها ان زالت حتی تخیل خط مستقیم او خط مستدیر من غیر ان یکون

کذلک الان و ذلک لا یکون ثباته فیها و ان هذه ایضا مکانا عند النوم فان

المدرک بالحقیقة ما یتصور فیها سواء ورد علیها من خارج او صدر الیها من داخل

تما یتصور فیها حصل مشاهدا و ان امتنهما الحال الظاهر تعطلت عن الباطن

فاذا عطلها الظاهر یمکنها الباطن التی لا یهدا فینبعث فیها مثل ما یحصد

فی الباطن حتی یصیر مشاهدا کما ولیها فی النوم

ولربما جرّ الباطن جاذب خبد ای

شغله فاشتدت حرکة الباطن

استبدادا و استولی

[illegible]

در اغلب غابت عن اکباء

هسلطانه و جی لا یخلون و جمیع الماریعد هذا

اخر ما وجد بخط الشارح الفاضل طاب ثراه

والحمدلله اولا و اخرا والصلوة علی نبیه

الظاهر و باطنا فی شمائله و خلقه

[illegible]

كانت قوية الى المشاكلة بين الباطن والظاهر [illegible]

[illegible]

[illegible] الحقيقية [illegible]

فاذا عطلها الظاهر [illegible] الباطن [illegible]

في الباطن حتى يصير مشاهدا كالمحسوس في النوم

ولو تأمل الباطن بأدنى [illegible]

مشتغلا فاشتدت حركة الباطن

استبدادا واستولى